REPENSAR
A LOS TEÓRICOS DE LA SOCIEDAD

JORGE RAMÍREZ PLASCENCIA ANA CECILIA MORQUECHO GÜITRÓN
COORDINADORES

Anthony Giddens
Max Weber | Vilfredo Pareto
Durkheim | Marcel Mauss
Erving Goffman | Alain Touraine
Hannah Arendt
Alfred Schutz
Wittgenstein

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE LA CIÉNEGA

Repensar a los teóricos de la sociedad

Repensar a los teóricos de la sociedad

Jorge Ramírez Plascencia
Ana Cecilia Morquecho Güitrón
coordinadores

Universidad de Guadalajara
2011

ganz1912

Primera edición, 2011

Centro Universitario de la Ciénega
Av. Universidad núm. 1115
Ocotlán, Jalisco. México
CP 47820

ISBN 978-607-450-357-9

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Índice

Presentación

La teoría social es materia de enseñanza cotidiana en las aulas universitarias. En antropología, sociología, comunicación, historia, ciencia política y estudios internacionales, entre otras, se imparten cursos con más o menos prolijidad que llevan por título tal denominación. De acuerdo con nuestra experiencia, la base de esta enseñanza es la exégesis del pensamiento de ciertos autores que se consideran canónicos, cuyas ideas se revisan de manera más o menos directa. Poca insistencia se hace sobre la historia de repercusiones de las ideas que se revisan y, sobre todo, de su actualidad a la luz de nuevos hallazgos y teorías. Esto provoca que la lectura, revisión y discusión de los teóricos sociales se mantenga rezagada respecto al debate contemporáneo que se da en el mundo académico.

Al decidirnos a preparar y publicar un libro como éste, quisimos abrir un espacio para pensar y repensar a algunos teóricos de la sociedad enfatizando, justamente, su ubicación en el debate actual. Nuestro propósito era buscar un punto de lectura de autores clásicos o contemporáneos que fuese más allá de la repetición de sus tesis, de la exégesis meditada de sus pasajes más difíciles o de la rápida aplicación de sus conceptos para entender cualquier cosa. Buscamos examinarlos para sopesar qué tan útiles eran ahora sus conceptos, teorías y hallazgos después de haber sido formulados veinte, cincuenta o más de cien años atrás, qué promesas de análisis y explicación podrían albergar todavía y qué pertinencia podrían tener sus planteamientos para nuestra realidad. Nos sentimos satisfechos con el resultado.

La primera satisfacción fue por dar vida a un texto que, inequívocamente, toma a la teoría social como su objeto. A pesar del aprecio que existe por la teoría social en las universidades mexicanas, poco se escribe y se publica que la tenga como objeto expreso de análisis o discusión. Las presiones por producir y publicar reportes de investigaciones empíricas parecen eclipsar o confinar ese gusto y sólo permite algunos destellos de valoración teórica, pero siempre enmarcados en la dura faena de analizar datos y generar recomendaciones de intervención pública. Eso, desde luego, está muy bien, pero no hay que dejar de lamentar que no existan, muchas veces, ni los tiempos ni los espacios propicios para pensar con holgura y sin premura a los autores y sus ideas. Nuestra impresión es que este libro abre un pequeño lugar desde el cual llevar adelante esta tarea.

La segunda satisfacción fue por haber logrado reunir a un grupo de conocedores, expertos y agudos lectores de teoría social para que escribieran un ensayo acerca de una figura prominente de su interés. No fue sencillo. Justamente por sus compromisos con investigaciones en marcha de otra índole, por sus responsabilidades docentes y en algunos casos por sus obligaciones administrativas, casi a nadie le fue fácil dedicarle el tiempo necesario para escribir su trabajo. Estamos agradecidos con ellos por ese esfuerzo adicional para cooperar con esta publicación y, por qué no decirlo, entristecidos de que varios más, también convocados a colaborar en este volumen, finalmente hayan tenido que declinar su participación decidiendo sabiamente atender sus otros compromisos.

El libro que presentamos fue decidido desde un inicio para valorar la teoría social a través de autores. Esto, desde luego, es un uso común en la presentación y discusión de la teoría social, aunque nosotros quisimos que fuese justamente así no sólo para que la revisión fuese mejor orientada frente al examen de corrientes o teorías sociales vistas de manera anónima, sino para que pudiese ensamblarse mejor con la dinámica de aprendizaje de los estudiantes, a quien en gran parte van dirigidos los textos reunidos aquí. Notará el lector que, en efecto, los capítulos que componen este texto tienen como

destino a los conocedores o especialistas de ciertos autores, pero no menos a los que apenas están comenzando a descubrirlos.

La selección de los autores que se discuten aquí obedeció no del todo a una ponderación de quienes pueden considerarse más influyentes dentro de la teoría social. También se tomó en cuenta los gustos y capacidades de los colaboradores para abordar a determinado teórico social. Creemos que esta conjunción de criterios de relevancia y gusto nos permitieron construir un libro equilibrado: lo mismo se discuten a los clásicos que a los contemporáneos, y a los muy conocidos como Weber y Giddens que a los que no lo son tanto, como Pareto o Touraine. Esta composición seguramente hará atractiva y beneficiosa la lectura del texto.

La parte dedicada al análisis de los autores clásicos está conformada por sendos trabajos sobre Weber, Pareto y Durkheim, los cuales, junto con Marx, llegaron a conformar el cuadro original de clásicos de la sociología, como bien nos recuerda Fernando Leal en su colaboración. Completa este cuadro un autor que ya podemos considerar también clásico del pensamiento sociológico: Marcel Mauss.

Héctor Raúl Solís Gadea, un apasionado conocedor de la obra de Max Weber, muestra las múltiples y complejas ramificaciones contemporáneas del teórico alemán y su particular trayectoria en México. Su recorrido por estas ramificaciones muestra con toda propiedad la enorme influencia que ha tenido su pensamiento durante el siglo XX y hasta nuestros días. En sintonía con las diversas facetas de Weber, ora como teórico de la política, la sociedad o como crítico de la modernidad, el trabajo de Solís reflexiona en torno a cada una de ellas poniendo énfasis en el valor que tienen para comprender nuestra propia época.

Fernando Leal Carretero nos recuerda con su contribución el valor de la obra sociológica de Pareto, quien fuera enigmáticamente sustraído del "santuario" de los clásicos de la sociología. Además hace gala de una gran erudición sobre el autor y sigue sus huellas a través de un arco temporal que abarca casi un siglo y varios idiomas. Hay mucho qué aprender de Pareto todavía, como muestra de ma-

nera convincente Leal al ensayar la forma en que se puede analizar productivamente el discurso desde su perspectiva. Es difícil no quedar persuadido con su exposición de que Pareto merece un estudio y discusión por lo menos semejante a la que se brinda a otros pensadores que crearon la sociología hace más o menos un siglo.

Jorge Ramírez Plascencia hace un análisis de la actualidad del pensamiento de Durkheim centrándose en los méritos explicativos y empíricos de *El Suicidio.* A diferencia de muchos trabajos que procuran valorar la vigencia de las ideas de Durkheim leyendo y releyendo sus obras, su trabajo revisa buena parte de la amplia y compleja tradición de discusión y pruebas empíricas de sus principales hallazgos en torno al suicido. Su recorrido revela una obra que ha tenido y tiene una sorprendente ascendencia en la investigación sociológica sobre el tema; también muestra cómo los intentos por confirmar o refutar muchos aspectos de su trabajo no pueden considerarse concluyentes en una u otra dirección.

Ana Cecilia Morquecho dedica unas páginas al pensamiento de Marcel Mauss, sobre todo como se plantea en su célebre *Ensayo sobre el don.* La pretensión de Morquecho no es realizar una discusión pormenorizada de este largo ensayo que aún resulta tan enigmático y complejo, sino resaltar su aportación esencial y parte de los comentarios críticos que ha despertado. Es una invitación a releer este texto clásico del pensamiento social, difícil de clasificar dentro de una disciplina específica por la brillante síntesis de erudición histórica, antropológica y sociológica que ofrece.

Erving Goffman es objeto de un capítulo a cargo de Jorge Galindo, quien nos expone la utilidad del concepto de marco. Poco se sabe y se discute este concepto en nuestro medio académico, más informado sobre las primeras obras de este autor. El análisis que hace Galindo es a la vez exegético e ilustrativo. Muestra el origen del concepto en Bateson, su desarrollo por parte de Goffman y la clase de análisis que pueden realizarse con él. Su trabajo sin duda alentará a una lectura más amplia de las obras de Goffman y a la utilización empírica de sus conceptos.

Raúl Medina dedica un capítulo a Wittgenstein. Ciertamente, Wittgenstein no tuvo el interés de construir nada semejante a una teoría social, pero su influencia en la sociología y la antropología han sido ubicuas y poderosas. De ahí que hayamos aceptado con gusto la iniciativa de Medina de dedicarle un apartado del libro. El texto que nos ofrece tiene el mérito de presentar en unas cuantas páginas las ideas capitales del filósofio y varios de los múltiples senderos en que se bifurca su influencia.

Zeyda Rodríguez, quien conoce de años atrás la obra de Schutz, hace una exposición precisa de sus ideas principales y muestra la sutileza de algunos de sus conceptos. En un texto bien meditado, Rodríguez recrea la sistemática fusión que realizó Schutz de la tradición filosófica que proviene de Huserl y de la tradición sociológica, sobre todo derivada de Weber. Una parte de su ensayo analiza también la repercusión de los trabajos de Schutz en una obra ya clásica de la sociología, *La construcción de la realidad social*, de Berger y Luckmann.

Arendt, autora de no fácil clasificación en alguna disciplina, es objeto de un capítulo a cargo de Paulina Martínez y Eduardo Hernández. Sus autores hacen un perfil biográfico de la pensadora alemana, necesario para entender el atinado repaso que hacen de algunas de las categorías más fecundas de su obra. Conforme se presentan y discuten estas ideas, los autores tienen cuidado de mostrar su relevancia para entender la vida política contemporánea. Su trabajo es una entusiasta invitación a conocer y discutir la obra de Arendt.

El capítulo que le dedica Hugo Rangel a Alain Touraine puede leerse como una lúcida confrontación del pensamiento y análisis de este autor con las realidades latinoamericana y mexicana en particular. Hugo Rangel ora examina sus tesis más generales, ora aprueba sus aciertos analíticos sobre la democracia y la modernidad en la región, ora critica fundadamente sus insuficiencias intelectuales. De este examen, queda claramente de manifiesto que Touraine no pertenece al pasado interpretativo de América Latina, sino que sus ideas y posturas tienen todavía valor para esclarecer su presente y futuro.

Anthony Giddens es el personaje de un agudo ensayo por parte de Pablo Gaitán Rossi. Las categorías de dualidad de la estructura, modernización reflexiva y relación pura son expuestas y valoradas a la luz de la crítica de otros autores y de la propia aportación de Gaitán. Su trabajo muestra el alcance de estos conceptos, pero también sus limitaciones como recursos analíticos de la realidad social. Giddens aparece "desacralizado", por decirlo así, en el trabajo de Gaitán, lo que es un mérito de su escrito y un requisito indispensable para todo el que trate pensar a partir de las ideas de Giddens y no sólo citarlas.

No quisiéramos cerrar esta presentación sin agradecer a Raúl Medina Centeno, uno de los colaboradores del libro, por haber apoyado desde su inicio la iniciativa de publicar este texto. A su interés y gestión, se debe que este libro sea publicado bajo el sello del Centro Universitario de la Ciénega, una de las sedes regionales de la Universidad de Guadalajara.

[I]

Max Weber: aproximaciones a la actualidad de un clásico

▲

Héctor Raúl Solís Gadea

Irradiación mundial y mexicana

Constatar que en los medios académicos internacionales no pasó inadvertido el centésimo aniversario de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[1] es suficiente para pronosticar que durante el siglo veintiuno Max Weber (1864-1920) seguirá recibiendo un considerable reconocimiento intelectual. Las celebraciones realizadas no se explican únicamente por la importancia de esa investigación, la más conocida del sociólogo de Heidelberg, sino por la gran proyección contemporánea del pensamiento weberiano en su conjunto. A partir de la segunda guerra mundial,[2] aunque de manera más clara hacia el

---

1 Me refiero, por mencionar algunos, a trabajos como el que coordina Luis Gómez Sánchez (2008). *Max Weber: obra, tiempo, actualidad*; al libro coordinado por Perla Aronson y Eduardo Weisz (2007). *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*; al congreso *The norms, beliefs, and institutions of 21st century capitalism: celebrating Max Weber's The protestant ethic and the spirit of capitalism*; y a la conferencia *Centenary conference: Max Weber and the spirit of modern capitalism, 100 years later*.

2 Con trabajos como el de Dirk Kaesler (2007). "Max Weber: el clásico viviente" y el de Francisco Gil Villegas (2007), quien con "Casualidad y afinidades electivas: el último lustro de la guerra académica de cien años " da

último tercio del siglo XX,[3] los trabajos dedicados a estudiar, criticar y desarrollar aspectos de la obra de Weber, no han hecho otra cosa que crecer y multiplicarse.

La *weberología* forjada por un variado ejército de especialistas –sociólogos, politólogos y juristas, estudiosos de la modernidad y la cultura, historiadores del estado y la economía, investigadores en ciencias de la administración y expertos en religión– expresa la pluralidad de campos en que se despliegan los escritos de este autor. Es prácticamente inabordable en su totalidad la bibliografía dedicada al análisis y la exégesis de los tópicos weberianos; constituye un ejemplo de esa complejidad teórica incremental *ad infinitum*, adicional a las dificultades interpretativas de los trabajos seminales, con la que se enfrentan los cultivadores de las ciencias sociales contemporáneas (Luhmann, 1991). Algunos de los más importantes comentaristas y exégetas son Raymond Aron, Anthony Giddens, Wolfgang Mommsem, Reinhard Bendix, David Beetham, Paul Honigsheim, Wolfgang Schluchter, Randall Collins, Ralf Dahrendorf, Alan Sica, Julien Freund, Bryan S. Turner y Robert J. Holton.

Como muy pocos, Weber ha contribuido a vigorizar la ciencia social mundial y ha formado parte de sus polémicas más significati-

---

cuenta del siglo de discusiones desatado por *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, lo que aporta un argumento más a la tesis de la fuerza intelectual de este trabajo de Weber. Esto no significa, sin embargo, en mi opinión, que la importancia de Weber se deba reducir a dicho trabajo.

[3] Como la colección de ensayos de Talcott Parsons (1971) presentados en un congreso, en Alemania, en ocasión del centésimo aniversario del natalicio de Weber. Al respecto, se ha comentado la importancia de dicho congreso como un acto de justicia a Weber y, de alguna manera, a la labor de Talcott Parsons, quien jugó un papel fundamental en la recuperación del enfoque de Weber como un ingrediente de primer orden en la construcción de la teoría social del siglo XX, además de que Parsons tradujo al inglés *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y *Economía y sociedad.*

vas. Desde las de orden metodológico y epistemológico, hasta las que tienen que ver con el origen y el destino de la modernidad, las consecuencias de la organización burocrática de las sociedades y la viabilidad del socialismo, pasando por las relacionadas con el porvenir de los movimientos religiosos y la fuerza movilizadora del carisma. Las aristas de su pensamiento y sus investigaciones son tantas que pueden conducir a muchos sitios, tanto en el plano de la elucidación científico-social como en el terreno de las ideas políticas. No pocas veces ambos aspectos se mezclan, de manera que es difícil distinguir los posicionamientos de enfoque conceptual y los de carácter normativo. Las repercusiones de Weber se han situado en ambos extremos del espectro político-intelectual. A la izquierda, donde se encuentran pensadores como George Luckacs, precursor de la llamada Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer y Theodor Adorno, además de Jürgen Habermas. A la derecha, donde se ubica el simpatizante del nacionalsocialismo Carl Schmitt. Menos a la derecha, por supuesto, pero tampoco cercanos a la izquierda, se encuentran Raymond Aron, Talcott Parsons y Niklas Luhmann. Desde otro punto de vista, sin pretender exhaustividad, el impacto de Weber se localiza en autores con abordajes sociológicos muy diversos y distantes entre sí. En la macrosociología histórica, con autores como Norbert Elias, Randall Collins y Charles Tilly. Pero también en estudiosos de los mundos de la vida cotidiana, como Alfred Schutz, y de la religión, como José Casanova.

En México, la recepción de la obra de Weber tuvo importantes consecuencias público-intelectuales. Weber era conocido en nuestro país desde una fecha relativamente temprana. *Economía y sociedad*, su libro teórico capital, se tradujo aquí al castellano en 1944, pero fue en los años ochenta, periodo plagado de implicaciones políticas, cuando su influencia alcanzó una verdadera significación. En las escuelas mexicanas de ciencias sociales se organizaron seminarios y cátedras, se publicaron trabajos sistemáticos dedicados a su estudio, y una parte de los comentarios periodísticos de la vida política recibió el influjo de sus ideas. Weber fue crucial en dos sentidos: en el ámbito universitario cambió el rostro de la academia, al acompañar la respuesta teóri-

ca a la llamada crisis del marxismo expandiendo las posibilidades de la sociología; en el espacio público, sirvió como fuente de inspiración para imaginar alternativas al autoritarismo priista, vía la construcción de una "democracia desencantada", es decir, procedimental, electoral, de competencia entre élites (Rabotnikof, 2007). La lectura de Weber también contribuyó a enfrentar las necesidades de reforma de la administración pública mexicana que se produjeron luego de la crisis fiscal y administrativa del estado en aquellos años (Aguilar, 1982). Entre los estudiosos que han formado parte de la historia de la recepción mexicana de Weber se encuentran Luis F. Aguilar, Francisco Gil Villegas, Francisco Galván Díaz, Lidia Girola, Virginia Sánchez Rubio, Nora Rabotnikof, Catherine Nelson, Jaime Sánchez Susarrey, Martha Cecilia Gil, Luis Gómez y Moisés González Navarro.

Consideraciones de método: la actualidad de Weber desde Weber

Entender la vigencia del pensamiento de Weber significa dar cuenta de las razones lógicas y analíticas de su pertinencia. Implica esclarecer cómo sus conceptos y categorías siguen participando del diálogo que hoy se lleva a cabo entre los textos de teoría social. Se trata de una actividad de creación teórica. Su sentido es construir la red semántica que conecta los escritos de Weber con las constelaciones conceptuales clásicas y contemporáneas de la ciencia social, y hacer explícito en qué consiste el significado de cada caso de conexión de ideas considerado relevante.

Weber nos ofrece recursos para comenzar a desentrañar, por lo menos parcialmente, el sentido de su propia actualidad. Si atendemos a su proceder como investigador, reconocemos la necesidad de ordenar la realidad conceptual weberiana para comprenderla. De entre la virtual infinitud de problemas y temas a explorar en el universo intelectual de Weber, tomado en sí mismo y en sus posibles conexiones con otros autores, debemos identificar un camino entre muchos. Ésa ha sido la estrategia seguida por los exégetas de Weber,

así como por aquellos que han utilizado sus recursos intelectuales como ladrillos sobre los que construyeron su propio edificio categorial. Todos han seleccionado tal o cual aspecto de los trabajos de Weber y han tratado de darle claridad comprensiva, vinculándolo con otros conceptos y confrontándolo con datos de la realidad. No lo han hecho de esa manera porque se consideraran a sí mismos weberianos, sino porque así procede el intelecto humano.

Weber está en lo correcto al implicar que no hay *el* punto de vista privilegiado sino *muchos* criterios de selección posibles, los cuales, además, se modifican conforme cambian los intereses de época desde la que atribuimos significación a los fenómenos de la cultura. Una actualidad siempre cambiante dificulta asir el sentido definitivo del pensamiento weberiano y su recepción. No hay tal clausura. El Weber de las teorías del conflicto, por ejemplo, es distinto al de Talcott Parsons, o al de Alfred Schutz, porque son distintos los presupuestos de horizonte histórico, teóricos, metodológicos y normativos, sobre los que se sustenta cada uno de estos enfoques. No necesariamente hay un perjuicio en ello. El politeísmo valorativo de Weber, y su consiguiente reconocimiento de la importancia relativa de los puntos de partida de la intelección humana, es un espaldarazo a la creatividad y la libertad inherentes al proceso de conocer.

Está lejos de lo anterior un relativismo absoluto que conlleve abandonar la pretensión de pertinencia heurística por parte del estudioso. El ejercicio analítico realizado tendrá validez en función de la consistencia racional que posea y del grado en que las conclusiones extraídas sean pertinentes en términos metodológicos: la fuerza persuasiva de los argumentos empleados y la adecuación de las conexiones entre formulaciones teóricas y hechos empíricos. En última instancia, es importante subrayarlo, la vigencia de Weber depende de que sus tesis y conceptos, muchas veces reelaborados o reinterpretados a la luz de las preocupaciones y perspectivas de nuestra época, logren iluminar aspectos relevantes de la realidad.

Weber quería contribuir a la existencia de una "ciencia de realidad", la cual, si bien buscase capturar el significado (político, econó-

mico, cultural, religioso…) de los fenómenos sociohistóricos, debía tamizar su quehacer observando las reglas derivadas de la razón analítica y del compromiso con la objetividad del conocimiento. Asumía que los hallazgos científicos tienen como destino, tarde o temprano, ser superados por los resultados de nuevas investigaciones. Quien hace caso al llamado de la ciencia está dispuesto a pagar el precio del carácter provisional de su vigencia como personaje de la cultura científica de su tiempo. El científico no debe sacrificar su intelecto ante ningún valor externo a la lógica del conocimiento; jamás debe hacerlo, ni siquiera como la consecuencia de construir una cosmovisión que confiera un sentido ético intrínseco al mundo y a la historia, para procurar librar a los hombres de la necesidad de justificar sus decisiones políticas o morales. Las respuestas a las preguntas sobre los fines últimos de la vida escapan a la racionalidad científica. No sería ésta la clase de vigencia que debemos esperar de un autor que habría hecho suya la frase de Alfred North Whitehead de que una ciencia que duda en olvidar a sus fundadores está perdida.

Para Max Weber, pues, la trascendencia del científico no es la de Buda o la de Jesucristo. Es, simplemente, la de alguien que contribuye, en un cierto periodo, a ensanchar los límites del intelecto humano, incluso a costa de hacer más profunda la *desmagificación del mundo*[4] y de poner en cuestión la posibilidad de integrar una cosmovisión única de la vida, y un derrotero de la historia que conduzca a la realización de una verdad moral o política absoluta. Si Weber realizó sus objetivos científicos, por lo menos de manera parcial, la forma en que él sigue siendo, hoy en día, un "clásico viviente" es diferente a la aceptación perseguida por los fundadores de movimientos

---

4 La desmagificación del mundo, su intelectualización, es un fenómeno que se desarrolló plenamente en la modernidad (aunque sus orígenes son de larga data) y que consiste, según Weber, en el hecho de que los fenómenos pueden ser explicados de manera racional, sin hacer alusión a la presencia de fuerzas divinas o metafísicas, sino en función de factores causales impersonales (Weber, 1998).

religiosos o ideológico-políticos. Cuando menos, en consecuencia de sus postulados acerca del sentido existencial de la vocación científica, ésta no sería la clase de permanencia que él habría buscado para su obra, y que habría recomendado perseguir a sus estudiantes.

Entre los padres fundadores

La identidad disciplinar de la sociología y el desarrollo de los principales campos de investigación social empírica, mantienen vínculos indisociables con las aportaciones de Weber. No se quiere aquí decir que sea el autor que más influencia ha ejercido en dichas áreas del quehacer intelectual. Pretender demostrar tal afirmación sería un despropósito.[5] Se ha discutido el carácter más o menos sistemático de su obra y la originalidad de muchos de los problemas que abordó, así como de algunos de los conceptos que utilizó; además, durante su vida no integró un grupo de seguidores o forjadores de una escuela de pensamiento (Kaesler, 2007). Sin embargo, el paso del tiempo vino a demostrar que Weber estableció la base sobre la que floreció una de las principales tradiciones analíticas de la sociología. Sus trabajos han sido cruciales para enriquecer la dimensión teórica y metodológica de la moderna ciencia social, tanto en su vertiente clásica, que se arraiga en el corazón del siglo XIX y llega hasta el primer tercio del siglo XX, como en su vertiente contemporánea, que surge en los años treinta y cuarenta, y alcanza una fase de particular complejidad hacia las décadas finales de la pasada centuria.

---

[5] Para ello, primero habría que construir un criterio epistemológico, lo que, de suyo, entrañaría una complicada discusión. Habría que contestar preguntas como las siguientes: ¿es el número de veces en que un autor es citado por otro, lo que lo vuelve relevante?, asumiendo que un autor se convierte en importante porque sus textos propician que otros escriban y discutan determinados temas, y utilicen un determinado lenguaje, ¿cómo se puede demostrar esto al grado de establecer que el autor en cuestión *es* el más importante?

El trabajo de Weber contribuye a dar balance de perspectivas, pluralidad metodológica y profundidad de visión, a la constelación de herramientas analíticas y normativas generada por Augusto Comte, Herbert Spencer, Alexis de Tocqueville, Ferdinand Tönnies, Karl Marx, Émile Durkheim, George H. Mead, Georg Simmel y Sigmund Freud, los llamados, junto con Weber, padres fundadores de la moderna ciencia social. Los principales acentos de la sociología de Weber –el individualismo metodológico, la caracterización de la conducta social como acción dotada de sentido, la prescripción de enlazar la comprensión interna de los hechos sociohistóricos con su explicación causal-externa, el reconocimiento del papel que desempeñan en la historia las imágenes del mundo en su interacción con los intereses materiales e ideales, la interpretación de la modernidad como un proceso de constitución de esferas societales autónomas signado por la racionalización, la cautela frente a las visiones teleológicas de la historia, la identificación de la distancia entre los juicios de hecho y los juicios de valor, el nominalismo conceptual y la metodología del tipo ideal– complementan, tensionan, o sirven de contrapunto, a las posiciones y presupuestos de los otros padres fundadores.

La metodología sociológica propuesta por Weber, encaminada, entre otras cosas, a sustentar un abordaje objetivo de la causalidad histórica, hace posible superar la vaguedad y generalidad excesivas con las que Augusto Comte y Herbert Spencer trataron de explicar el cambio social. La teoría de los tres estadios de Comte y el evolucionismo abstracto de Spencer es corregible mediante los criterios que, según Weber, deben caracterizar a una ciencia social orientada a la búsqueda de hallazgos empíricos: el establecimiento de conexiones concretas entre los hechos sociohistóricos considerados en su unicidad, el reconocimiento de la pluralidad de factores que condicionan a los fenómenos sociales, y la atribución del grado de causación –adecuada o accidental, según el caso– de los acontecimientos de la historia.

La sociología histórica del estado de Weber da mayor complejidad a los brillantes *insights* con los que Tocqueville da cuenta de los

procesos de centralización estatal y progresiva igualación de condiciones sociales que dieron forma a la modernidad. Las preocupaciones de Tocqueville acerca de los peligros que entraña el despotismo de la mayoría, encuentran una explicación más certera si se consideran los análisis weberianos de las tendencias de las burocracias estatales a expandir su poder. Un enriquecimiento analítico similar se obtiene de la combinación entre las visiones de Weber y Tönnies sobre los rasgos de la sociedad tradicional y la sociedad moderna, y acerca del tránsito de una a la otra. Los conceptos de comunidad (*gemeinschaft*), asociación (*gesellschaft)*, voluntad esencial y voluntad arbitraria, centrales en el esquema de Tönnies, pueden ser dotados de mayor precisión y poder explicativo a la luz de las categorías de Weber de feudalismo, carisma, autoridad tradicional, estamento, autoridad legal-racional, capitalismo y burocracia, entre otras.

El reconocimiento weberiano de la base administrativa, política y cultural del poder y la dominación, matiza el reduccionismo de clase económica presente en algunos escritos de Marx, en los que analiza el estado y la superestructura política e ideológica de la sociedad. La comprensión marxista de la estratificación social, definida en términos de las diferencias de posición social en torno al proceso de producción económica, puede ser ampliada si se toma en cuenta que Weber la caracteriza como el resultado de dinámicas que resultan de las posiciones en el mercado, pero también de las distinciones estamentales (status) y del sitio ocupado en las jerarquías de poder (partido). Un similar incremento de capacidad comprensiva se le puede imprimir al materialismo histórico –valioso aunque parcial abordaje, según Weber, para entender el desarrollo del capitalismo–, si se recupera la importancia condicional que suelen tener las ideas en la lógica de la acción humana y sus consecuencias sociológicas involuntarias.

El individualismo metodológico es un antídoto contra los riesgos del funcionalismo de caer en visiones metafísicas que conciben al orden social como un automatismo holista: como dispositivo teórico, enfatiza la centralidad de la acción individual en el proceso social

y, por tanto, permite afinar la tesis de la fuerza coercitiva que poseen las estructuras sociales externas a los sujetos, según se desprende de algunos postulados durkheimianos. Y, de manera contrastante, la macrosociología histórica weberiana, centrada en el estudio de la evolución concreta de las estructuras racionalizadas de la economía, el poder, la dominación y la legitimidad, contribuye a dar sentido de realismo sociológico a las elaboraciones conceptuales de Mead, Simmel[6] y Freud, orientadas primordialmente al análisis de procesos simbólicos, culturales y psíquicos.

Raíz que nutre los enfoques contemporáneos

No es casual que los grandes maestros del fin del siglo XX, es decir, aquellos que se echaron a cuestas la tarea de dar continuidad al trabajo de los padres fundadores, cimentaran sus contribuciones en esfuerzos de exposición crítica y recuperación conceptual de aspectos sustanciales de las investigaciones de Weber (sin que ignoraran, por supuesto, las aportaciones de Marx, Durkheim, Mead, y otros). Talcott Parsons, Jürgen Habermas, Niklas Luhmann y Anthony Giddens, entre otros, han recurrido a Weber, con el propósito de establecer el objeto de la teoría social contemporánea, su diagnóstico de la época, su lenguaje conceptual, sus modos de acercamiento a la realidad.

Parsons, padre del funcionalismo estructural, recuperó la visión sociológica de Weber en lo que respecta a la acción social, y reelaboró los conceptos de fines, valores, motivos y condiciones de la misma, para desarrollar su famosa teoría del acto-unidad. El acento weberiano en los valores, fue utilizado por Parsons como un ingrediente de su propio esfuerzo por demostrar el papel crucial que desempeñan en la estabilidad de la acción humana social y en la in-

---

6 Habría que tener en cuenta, sin embargo, que en los análisis de Simmel (1977) se encuentran importantes aportaciones al estudio de dinámicas estructurales.

tegración de la sociedad. También Weber está presente en la teoría parsoniana del cambio evolutivo de las sociedades, sobre todo en la idea de que la cultura y sus procesos de legitimación de nuevos valores son una variable clave, que no la única, para dar cuenta de las transformaciones históricas de largo aliento. Tampoco se puede dejar de mencionar que Parsons recuperó, en sus *variables pautas* de la acción social, la distinción weberiana entre sociedad tradicional y sociedad moderna.

Desde un posmarxismo abierto a muchas perspectivas filosóficas, pero sin abandonar el legado crítico de Frankfurt, Habermas alimentó su enfoque evolutivo de la sociedad con el punto de vista de Weber. Su análisis de la racionalización social y la progresiva expansión de la racionalidad formal-instrumental, que conduce a la colonización del mundo de la vida cotidiana por parte del mercado y de la lógica administrativa de las organizaciones burocráticas, no se puede entender sin las aportaciones de Weber al estudio de la religión, la modernidad, la burocracia y el capitalismo. Además, su teoría de la acción comunicativa se puede considerar como una suerte de contrapunto utópico y emancipatorio al concepto de Weber de acción racional con arreglo a fines, un intento de superar los vacíos de éste en materia de teoría social normativa.

Los trabajos de Niklas Luhmann, situados en el universo de la teoría de los sistemas y cuya posición política se podría calificar como una suerte de realismo político neoconservador, también han recibido la impronta de Weber. Ecos weberianos resuenan en sus estudios sobre las organizaciones burocráticas, así como en su idea de que la legitimidad de las decisiones de la autoridad legal moderna no se funda, en última instancia, sobre valores normativos sustantivos, sino a partir de su base procedimental y su eficacia técnica. La tesis central de Luhmann, de que la modernidad y la secularización constituyen procesos de diferenciación funcional de la sociedad, no es ajena a la noción weberiana de la autonomización de las esferas societales.

Anthony Giddens, otro profesor que incorpora en su quehacer elementos de tradiciones muy diversas, pero que comparte signos de

identidad con el marxismo, debe ser citado aquí. Son célebres sus revisiones de Weber y otros clásicos, pues han servido de libros de texto para estudiantes de sociología en todo el mundo. Su teoría de la estructuración –que intenta hacer justicia a la dimensión *estructurante* de la acción humana social, es decir, al hecho de que las estructuras sociales no sólo son entidades constrictivas, sino también medios, condiciones y resultado de las actuaciones informadas de los agentes humanos– puede leerse como un creativo homenaje al pensamiento de Weber.

Es cierto que estos esfuerzos interpretativos y de utilización teórica de los insumos generados por el pensamiento de Weber, pueden ser ejercicios de apreciación discutibles, o que pueden contener sesgos interesados. Ninguno de los exégetas o recuperadores del pensamiento weberiano ha dicho la última palabra sobre su correcta hermenéutica. Hace falta un análisis de los usos de Weber en la teoría social contemporánea que, sin tratar de cerrar el caso, cosa imposible además de no deseable, intente poner al día la cuestión.[7] Es parte del ejercicio de creación teórica señalado arriba. Las ideas de Weber han servido de componente e inspiración para enfoques tan disímbolos como la teoría del conflicto, la fenomenología sociológica, la microsociología, la sociología histórica, la macrosociología, el funcionalismo y la teoría crítica, entre otros.[8] ¿Cómo ha sido posible esto y qué significa para la lógica de

---

7 Los coordinadores de este libro, como criterio de método para la escritura de los capítulos que lo componen, ha propuesto una estrategia que podría ser de utilidad para el estudio de los usos de Weber que propongo: el criterio confirmativo, que busca confirmar la validez de un determinado elemento teórico, metodológico o empírico del autor; el criterio refutativo, orientado a señalar inconsistencias, el criterio de balance, pensado para describir la forma en que se ha discutido (o no discutido) algún aspecto de la obra en cuestión; y el heurístico, encaminado a calificar las maneras en que se interpretan las tesis del autor (adecuadas o inadecuadas).

8 Hay que recordar que George Luckacs, precursor de la teoría crítica, fue

la construcción de la teoría social? ¿Qué queda del horizonte conceptual weberiano después de esta suerte de diáspora conceptual?

Además, al lado de los grandes maestros que han hecho una recepción empática y a la vez polémica de los trabajos de Weber, existe un conjunto de críticos de su obra desde posiciones que exhiben equívocos de interpretación, sobre todo al amparo de enfoques marxistas reduccionistas, pues utilizan descalificaciones inconsistentes que lo consideran como un exponente de "la sociología burguesa", "el funcionalismo" o "el positivismo" (Lewis, 1977; Zeitlin, 1970). En todo caso, lo relevante es que todas estas recuperaciones, utilizaciones y críticas, demuestran la riqueza de un clásico: aquello que lo convierte en un autor susceptible de ser aprovechado para dialogar creativamente con él y a partir de él, así como para encarar problemas que rebasan el tiempo que le tocó vivir.

Crisis del orden liberal y sociología

Se puede evaluar la pertinencia científica de los presupuestos weberianos, preguntándonos cómo nos sirven para formular un programa de investigación adecuado para nuestra época. En última instancia, todo el esfuerzo sociológico occidental, desde Montesquieu hasta Bauman, está encaminado a hacer inteligible la modernidad, término que encierra, no sin ambigüedades, el sentido más amplio de nuestro tiempo: los problemas, las contradicciones y los predicamentos, las aspiraciones colectivas y los valores públicos, las posibilidades objetivas, en fin, el tono de la vida social de Occidente y de las sociedades occidentalizadas a partir del siglo XVIII.

Las aportaciones de Weber fueron exitosas, desde el punto de vista científico-social, para comprender la época que le tocó vivir y cuyos contornos nos alcanzan. Así se explica el reconocimiento que se le sigue prodigando a su obra después de tantos años de haber sido

---

alumno de Weber. Su *Historia y conciencia de clase* (1969) es un creativo trabajo de integración de las ideas de Marx y Weber.

escrita. Empero, como se desprende de lo ya señalado, el esclarecimiento puntual de la pertinencia de Weber hoy, no es algo dado. Implica determinar hasta qué punto, y de qué modo, seguimos viviendo un tiempo similar al suyo, de manera que valoremos la necesidad de hacer un esfuerzo de crítica, adaptación o renovación, superación o abandono, de sus principales conceptos y categorías. Otra vez se nos presenta la necesidad de poner a dialogar a Weber con los demás teóricos, aunque ahora, con mayor claridad, teniendo presente su confrontación con la época; otra vez la necesidad de creación de teoría. Este corto espacio no permite un trabajo de tal alcance. Será suficiente, sin embargo, con esbozar la crítica de Weber a los presupuestos teórico-sociales que vertebraron su tiempo histórico y mostrar los más importantes de su propio enfoque. ¿Cómo se enfrentó Weber a su época y cómo resolvió intelectualmente sus predicamentos?

El periodo histórico en el que Weber desarrolló su vocación científico-social tuvo como divisa el agotamiento del liberalismo, uno de los arreglos institucionales específicos, tal vez el fundamental, por los que ha transitado la modernidad. La obra madura de Weber se escribió entre 1903 y 1920. Fue su contexto el proceso de descomposición política, económica y social europeo que desembocó en el fin de "la paz de cien años" (1815-1914): el desmoronamiento de los imperialismos europeos, la ruptura del equilibrio de poder entre las grandes potencias, la pérdida de las certezas acerca de las bondades del mercado económico concebido como mecanismo de autorregulación espontánea, el descrédito del patrón oro como dispositivo para la integración comercial entre las economías nacionales, el ascenso de los movimientos socialdemócratas y socialistas, la radicalidad de las luchas sindicales, la crisis de la democracia liberal parlamentaria, la agudización de las desigualdades sociales materiales y la intensificación de los nacionalismos.

La primera guerra mundial no fue tan sólo una conflagración bélica de proporciones inéditas con efectos devastadores en términos materiales y humanos, sino un trastorno que socavó los fundamentos de la sociedad liberal clásica, burguesa. Su estallido

significó el fin, repentino e inesperado para muchos, del ciclo histórico inaugurado con la revolución francesa, profundizado con las revoluciones burguesas de la primera mitad del siglo XIX, y apuntalado con el triunfo del capitalismo industrial y la conformación de un mercado mundial en el que desplegaron su acción las potencias europeas imperialistas, primordialmente Inglaterra, Francia y Alemania. Significó la aparición de una fractura, una separación inapelable entre el antes y el después. Lo que se conoció como la bella época, ese añorado periodo de relativa tranquilidad,[9] prosperidad económica, progreso material y optimismo que vivió la Europa del siglo XIX, dejó su sitio a un mundo caracterizado por la guerra total, los desarreglos político-geográficos de estados, nacionalidades y etnias, las turbulencias económicas, el desempleo, la inflación galopante, las revoluciones sociales y un etcétera de conflictos irresueltos que hicieron del periodo que va de 1914 a 1945 una época de catástrofes, una guerra civil europea, una confrontación de ideologías radicalizadas que arrastró al mundo y definió el espíritu político del siglo XX.

Weber y los padres fundadores de la sociología no tuvieron que esperar hasta la irrupción de la Gran Guerra y su secuela de desajustes sociales, para percatarse de que el orden liberal europeo padecía graves patologías: los males eran profundos y venían de antaño. Sus diagnósticos de la época dan cuenta de las tensiones y amenazas de la sociedad burguesa, sus probables derroteros y esperanzas. El sociólogo americano Steven Seidman (1983) ve en las obras de Weber, Marx y Durkheim tres diferentes intentos de poner el liberalismo a tono con sus desafíos. Habermas (1987) ha escrito que la sociología es la ciencia de la crisis. Podría añadirse que la sociología nació como la ciencia de la crisis del liberalismo. Los padres fundadores

---

9 Es necesario matizar esta afirmación. No significa que en esta época no haya habido guerras. Las hubo y también hubo conflictos políticos. Sin embargo, no ocurrió un conflicto bélico generalizado entre los principales países europeos.

desarrollaron un núcleo teórico alternativo a partir de criticar los presupuestos sobre los que se estableció la civilización liberal europea, principalmente la idea de que la piedra angular del orden social es un mercado concurrido por individuos libres y autónomos, cuyo pacto social, racional, voluntarista y asumido desde una lógica de maximización del beneficio particular, hace posible la estabilidad política, el crecimiento económico y la cohesión social.

Diferencias aparte, Weber, Marx y Durkheim comparten la idea de que es necesario abandonar las visiones ahistóricas, abstractas y atomistas del orden social, y sustituirlas por perspectivas que reconozcan la historia evolutiva y estructural de las sociedades, así como el marco social de instituciones, prácticas, ideas y normas en el que se forma e interactúa el individuo social humano. Es significativo que las propuestas políticas de la triada clásica, al abandonar eso que podríamos denominar el voluntarismo contractualista, hayan ido más allá de la institucionalidad liberal clásica, sin dejar de reconocer lo que ellos consideraban como el logro más importante de la modernidad capitalista: el desarrollo del individuo, sus capacidades y prerrogativas. Esto último, en más de un sentido, hace de ellos nuestros contemporáneos.

Como se puede apreciar, Weber nos ofrece recursos útiles para ayudarnos a encarar el mundo social de una manera en que se superan los presupuestos del liberalismo clásico. De manera más específica, su abordaje de la integración de la sociedad va más allá del voluntarismo contractualista y sus tesis aledañas del automatismo del mercado y las ilusiones del progreso histórico, por lo menos en los siguientes sentidos:

1) Considera al poder, la dominación y la autoridad no como elementos de una superestructura que depende funcionalmente de la economía y del mercado, sino como componentes del proceso que hace posible el orden y la integración social.
2) Da cuenta de los orígenes de Occidente como parte de un proceso histórico ligado al desarrollo evolutivo de la cultura secular y

racionalista, lo que conlleva reconocer el papel de los valores y la dimensión simbólica en la acción social.

3) Reconoce la naturaleza inescapable del conflicto social y la política, concebida como confrontación de proyectos políticos en última instancia irreconciliables, lo que a su vez, favorece la imposibilidad de una síntesis social-institucional superior que reconcilie razón e historia.
4) Evalúa el capitalismo moderno como un individuo histórico que si bien tuvo en la ética protestante a uno de los factores culturales que propiciaron las condiciones de su aparición, a la postre se convirtió en una estructura sustentada sobre bases mecánicas: una "jaula de hierro" que atenaza la libertad humana y compromete la autonomía moral de las personas.
5) Concibe al cambio social desde una perspectiva estructural de largo aliento: el proceso de expansión continua de la racionalidad formal-instrumental y su irradiación a prácticamente todas las esferas de la vida social, así como también desde una perspectiva vinculada con dinámicas microsociológicas e irracionales: el carisma del líder extraordinario, capaz de socavar las formas de vida tradicionales e implantar prácticas sociales revolucionarias.
6) Es escéptico respecto de las posibilidades de fundamentar de manera racional una concepción teleológica de la historia que estuviese presidida por el progreso moral acarreado por la modernidad.

Realismo político y actualidad de postulados

El orden construido después de la segunda guerra mundial fue, desde luego, un tipo de sociedad muy distinto al generado por el liberalismo decimonónico. La diferencia fundamental reside en una profunda transformación de las relaciones entre la política y la economía. Tres componentes, por lo menos, pueden ser considerados aquí como consustanciales a las sociedades posliberales: la existencia de mercados económicos intervenidos por los estados y sus meca-

nismos regulativos; el establecimiento de políticas gubernamentales de bienestar responsables de mantener las tensiones sociales y los conflictos económicos bajo condiciones de estabilidad y control; y, relacionado con lo anterior, la auto-limitación de la política a un contenido democrático-representativo y el abandono de perspectivas de transformación social radical o revolucionaria.

El capitalismo modificado y regulado del corazón del siglo XX no fue, sin más, la desembocadura histórica espontánea del choque de las fuerzas políticas y sociales liberales con las conservadoras y antiliberales de distinto cuño; en gran medida, fue el resultado de un diseño teórico construido sobre la base de un núcleo de presupuestos teórico-sociales de signo posliberal que intentó dotar a la sociedad de nuevas fuentes de cohesión y estabilidad. ¿Cuál fue el alcance de las aportaciones de Weber para este esfuerzo de reconstrucción posliberal del orden social?

Wolfgang Mommsem definió a Max Weber como un liberal en una situación límite. Explicar este predicamento es importante para mostrar sus juicios certeros y sus limitaciones en materia teórico-política, el sentido de su vigencia y su anacronismo. Weber abrazaba valores como la libertad del individuo y la autonomía moral de las personas, el uso de la razón científica para una toma de decisiones que evalúe sus consecuencias, así como la democracia parlamentaria. ¿Era posible defenderlos bajo las condiciones que le tocaron? Weber tenía conciencia de que el complejo orden histórico moderno –de empresas capitalistas condenadas a regirse por la calculabilidad de costos y beneficios, de masas incorporadas a la arena política, y de partidos políticos concebidos como maquinarias para ganar votos– compromete dichos valores a la necesidad de gobernar con eficacia técnica el conglomerado social.

La dinámica racional-instrumental del capitalismo había socavado las posibilidades utópicas del orden liberal. Según Weber, las características estructurales de la sociedad liberal de masas terminaron por hacer irrealizable la aspiración del liberalismo clásico a la Rousseau, de construir una democracia directa que sintetizara las

diferencias sociales mediante la expresión de la voluntad general. La teoría socialista, a su vez, significaba, para Weber, el abandono absoluto del compromiso con los valores liberales, pues su aplicación exacerbaría las tendencias de la modernidad a la dominación por parte de las organizaciones racionalizadas y convertidas en instrumentos de control burocrático. Bajo las condiciones impuestas por el socialismo, argüía Weber, la libertad del individuo se eclipsaría por completo y la capacidad de lucha política de los obreros se vería aún más comprometida, pues terminarían bajo la égida de una sola burocracia central, en vez de tener la posibilidad de echar mano de los intersticios de libertad que se generan por la existencia de varias burocracias capitalistas, más allá de la del propio estado.

¿Qué alternativas imaginó Weber para enfrentar las consecuencias de su realista diagnóstico? Weber estaba convencido de que el sufragio universal, la legitimidad constitucional de la autoridad, las libertades políticas, la propiedad privada y la deliberación parlamentaria, eran instituciones necesarias pero insuficientes para garantizar el futuro de una Alemania integrada y fuerte. Por consiguiente, debían ser complementadas con una política nacional de poder en el espacio europeo y con un programa de reformas que se hiciera cargo de la cuestión social y obrera, así como de los problemas demográfico-culturales generados por la inmigración polaca en el territorio oriental de su país. Superada históricamente la vieja aristocracia terrateniente *Junker*, inmadura la clase obrera, e incapaz la burguesía de asumir sus responsabilidades históricas, apelaba al surgimiento de políticos con vocación y sentido de responsabilidad, pasión y mesura, capaces de derrotar el conformismo ritualista del funcionariado que componía las agencias burocráticas, y de realizar una interlocución con las masas en función del destino histórico de la nación alemana. A esta fórmula se le ha denominado la democracia plebiscitaria del líder.

La historia, sin embargo, mucho más complicada y casi siempre ajena a las previsiones del científico social, habría de ofrecer un desenlace terrible para el ejercicio de los valores liberales. Democracia parlamentaria como escuela para la maduración de cuadros políti-

cos forjados en la lucha y el debate políticos, y líderes dotados de vocación para la política, fue una estrategia incapaz de estructurar un andamiaje político que diera cauce a los problemas de la sociedad alemana del tiempo de Weber. La primera guerra mundial y el fin del Imperio Alemán, la tortuosa historia de la República de Weimar y, a su colapso, la irrupción del nacionalsocialismo, habrían de demostrar que acaso era imposible contener el desarrollo de las semillas de destrucción sembradas por el orden liberal y sus contradicciones.

Con todo, las propuestas políticas de Weber no estaban completamente equivocadas. Que la democracia parlamentaria de élites y de partidos fracasara a manos del nacionalsocialismo no significó su derrota definitiva, sino, muy por el contrario, su victoria posterior; tampoco fracasaron, a la postre, las propuestas weberianas de un estado que atendiera la cuestión social y obrera. Tan no fue así que esas son las principales características de los regímenes democráticos de nuestros días (o, por lo menos, algunos de ellos poseen esos rasgos), lo que no implica, desde luego, que se trate de una fórmula suficiente para realizar los valores liberales más profundos o para atender las cuestiones de justicia social; éstas, hoy en día, son más complejas y exigen una teorización acorde con ello. Los escritos políticos de Weber, derivados en muchos sentidos de sus posturas teórico-sociales, están redactados desde una visión desencantada de la política. La acción en el ámbito público tiene escasas posibilidades de ofrecer una redención de los sufrimientos sociales de la humanidad, pero es posible, a pesar de todo, ejercerla de tal manera que respete la libertad que pervive en la pluralidad valorativa inherente a la condición de las sociedades abiertas.

Existe una cierta afinidad entre esta concepción desilusionada de la acción política y las visiones públicas que están en boga entre las sociedades liberales contemporáneas. Se trata de una suerte de pragmatismo político orientado a la resolución de problemas sociales concretos de manera gradual, construido sobre el reconocimiento de la provisionalidad de las soluciones políticas aplicadas a nuestros problemas, y consciente de la necesidad de alertar sobre

las consecuencias indeseadas, probablemente negativas, de muchas de las políticas públicas aplicadas. Es un tipo de praxis política que reconoce la imposibilidad de una fundamentación absoluta de las tomas de posición práctica y que, por eso mismo, apela al sentido de responsabilidad como componente esencial de la libertad humana, a la propia capacidad de tomar distancia con respecto a nuestros propios valores y aspiraciones, sin por ello dejarlos de lado.

Fin de siglo veinte, ¿fin de la teoría social clásica?

¿Significa lo anterior que los puntos de vista de Weber en materia política son útiles para el presente? Una respuesta desprejuiciada no puede dejar de reconocer que existe una insuficiencia normativa en las ideas políticas de Weber. Acaso por sus precauciones que le llevaron a proponerse el desarrollo de una ciencia valorativamente neutra, Weber fue incapaz de argumentar en favor de una forma de legitimación de la autoridad basada en una racionalidad material, es decir, con arreglo a determinados valores sustantivos. Aparte de sus consideraciones sobre la responsabilidad política y acerca de la importancia de la libertad y la fortaleza de la nación alemana ya mencionadas, no parece existir un horizonte ético-conceptual que vaya más allá de la racionalidad formal del derecho positivo y de las correspondientes convenciones que legitiman la autoridad legal-racional del poder del Estado, incluidos sus cuerpos parlamentarios. Las modernas teorías de la ética del discurso, la razón pública, la democracia deliberativa, la democracia radical, la sociedad civil y la esfera pública, entre otras, todas ellas del último tercio del siglo XX, han intentado colmar vacíos como éste que ha dejado el pensamiento weberiano.

¿Qué juicio se puede emitir acerca de la vigencia de los postulados y observaciones de carácter científico-social de Weber? Es indiscutible, como ha quedado demostrado aquí, que la sociología weberiana contiene herramientas de análisis y hallazgos empíricos útiles no sólo para comprender el destino trágico del orden liberal, sino la moder-

nidad en su conjunto. Ésta consiste, de acuerdo con Weber, en un proceso irreversible de expansión de la racionalidad formal-instrumental tendiente a ocupar los más diversos ámbitos sociales. Desde la empresa hasta el estado, pasando por la arquitectura, la ciencia, la música, el derecho y la religión, y hasta la sexualidad humana, todo es susceptible de ser engullido por la lógica racional-instrumental. El origen de este proceso lo encontró Weber en las particularidades culturales de la religión judeo-cristiana y en su variante protestante. El capitalismo es la criatura por excelencia de este proceso. ¿Sirve este análisis para comprender el presente y situarnos ante él?

La crisis del fin de siglo, y que toca, por supuesto, los primeros años del siglo XXI, tiene antecedentes. Se enmarca en un contexto de época mucho más amplio: la crisis general del orden liberal, hoy restablecido una vez cerrado el ciclo del orden histórico posliberal que ocupó los años que van de 1945 a los setenta. Con el fin de este interregno se abrió el paso a la emergencia del llamado neoliberalismo. Si bien este término ha sido objeto de utilizaciones ideológicas y, tal vez, de malos entendidos, considero que es de utilidad en la medida en que nos permite caracterizar el momento actual. Prevalece la mercantilización de las relaciones sociales, la mundialización de la economía, la desregulación y la apertura de los mercados, la flexibilización de los procesos laborales, el abandono de las más importantes responsabilidades sociales por parte de los estados, la pérdida de los derechos laborales, la competencia empresarial desaforada, y, en fin, el desenfreno del afán de lucro. De nueva cuenta, por tanto, como durante el siglo XIX, se están presentando tensiones típicamente liberales: conflictos de intereses en la esfera laboral y económica, desajustes sociales y desencuentros políticos. La situación es, sin embargo, más grave.

La crisis de nuestro tiempo va más allá porque los procesos sociales de ahora son más profundos y tienen consecuencias de mayor alcance. Las fuentes del conflicto social se han diversificado y sus efectos son múltiples. La tecnología es más poderosa y modifica de forma más intensa las condiciones de la vida social, las interacciones

humanas y la psique, así como también las de la vida natural y el planeta; los medios simbólicos de influencia y control de las conciencias son más capaces de alterar los ritmos de la vida y las conductas; las contradicciones entre modernidad y tradición, secularismo y fundamentalismo, atraviesan situaciones de extrema gravedad, tal vez inéditas. La existencia de estas diferencias, a primera vista, pareciera significar que es irrelevante volver la mirada al lejano siglo XIX y su crisis. No estoy de acuerdo. Creo que, en cierto modo, seguimos viviendo bajo las mismas coordenadas sociológicas. Los presupuestos filosóficos del orden liberal del siglo XIX son, en el fondo, los mismos con los que hoy se organiza el orden neoliberal. El individualismo egoísta, el atomismo social, el privatismo civil y la erosión de lo público, son realidades que acaso se han exacerbado en nuestros días, pero sus raíces se hunden en el lejano pasado. Esto, probablemente, significa que Weber tiene más vigencia de lo que hemos creído: está vivo porque seguimos en su tiempo.

Bibliografía

Aronson, Perla y Eduardo Weisz, comp. (2007). *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Buenos Aires: Gorla.

Aguilar, Luis F. (1982). *Política y racionalidad administrativa*. México: Instituto Nacional de Administración Pública.

— (1988) *Weber: la idea de ciencia social.* México: UNAM/Miguel Ángel Porrúa.

Aron, Raymond (1985). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Siglo XX Editores.

Beetham, David (1979). *Max Weber y la teoría política moderna.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Bendix, Reinhard (1979). *Max Weber.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Collins, Randall (1986). *Weberian sociological theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Dahrendorf, Ralf (1962). *Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial.* Madrid: Rialp.

Freund, Julien (1986). *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Península.

Galván Díaz, Francisco, Lidia Girola, Virginia Sánchez Rubio y Catherine Nelson, coords. (1985). *Max Weber: elementos de sociolgía.* México: Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.

Giddens, Anthony (1976). *Política y sociología en Max Weber.* Madrid: Alianza Editorial.

— (1977). *El capitalismo y la moderna teoría social.* Barcelona: Labor.

Gil, Martha Cecilia (1978). *Max Weber.* México: Edicol.

Gil Villegas, Francisco (2007). Casualidad y afinidades electivas: el último lustro de la guerra académica de cien años. Perla Aronson y Eduardo Weisz, comps. *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo*". Buenos Aires: Gorla.

Gómez Sánchez, Luis E. (2008). *Max Weber: obra, tiempo, actualidad*. México: Quinto Sol.

Habermas, Jürgen (1987). *Teoría de la acción comunicativa.* Madrid: Taurus.

Holton, Robert J. y Bryan S. Turner (1989). *Max Weber on economy and society.* Londres-Nueva York: Routledge.

Honigsheim, P. (1977). *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual.* Buenos Aires: Paidós.

Kaesler, Dirk (2007). Max Weber: el clásico viviente. Perla Aronson y Eduardo Weisz, comps. *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo*". Buenos Aires: Gorla.

Lewis, John (1977). *Crítica marxista a la sociología de Max Weber*. México: Nuestro Tiempo.

Luhmann, Niklas (1991). *Sistemas sociales*. Madrid: Alianza Editorial.

Luckacs, George (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo.

Mommsen, Wolfgang (1981). *Max Weber: sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa.

— (1984). *Max Weber and German Politics 1890-1920*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

Parsons, Talcott (1971). *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rabotnikof, Nora (2007). De la democracia desencantada al desencanto democrático. Perla Aronson y Eduardo Weisz, comps. *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*. Buenos Aires: Gorla.

— (1989). *Max Weber: desencanto, política y democracia.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Susarey, Jaime (1993). De Weber a Marx. *El debate político e intelectual en México*. México: Grijalbo.

Schluchter, Wolfgang (1981). *The rise of western rationalism. Max Weber´s developmental history.* Berkeley-Los Ángeles-Londres: University of Califronia Press.

Seidman, Steven (1983). *Liberalism & the origins of European social theory.* Berkeley-Los Ángeles: University of California Press.

Sica, Alan (1988). *Weber, irrationality, and social order.* Berkeley-Los Ángeles-Londres: University of California Press.

Simmel, George (1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Weber, Max (1972). *Ensayos de sociología contemporánea.* Barcelona: Martinez Roca.

— (1973). *Ensayos sobre metodología sociológica.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1983). *Ensayos sobre la sociología de la religión.* Madrid: Taurus.

— (1984). *Escritos políticos.* México: Folios Ediciones.

— (1998). La ciencia como vocación. *El político y el científico.* Madrid: Alianza Editorial.

— (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Zeitlin, Irving M. (1970). *Ideología y teoría sociológica.* Buenos Aires: Amorrortu.

Referencias WEB

The norms, beliefs, and institutions of 21st century capitalism: celebrating Max Weber's The protestant ethic and the spirit of capitalism. Disponible en: www.economyandsociety.org/gallery/index.shtml

Centenary conference: Max Weber and the spirit of modern capitalism, 100 years later. Disponible en: www.maxweberstudies.org/confprog.htm .

Nocera, Pablo (2006). Mediaciones conceptuales en la sociología de Max Weber. A cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas /13. Disponible en: www.ucm.es/info/nomadas/13/pnocera.pdf .

[II]

Un acercamiento a Vilfredo Pareto[1]

▲

Fernando Leal Carretero

Consideremos una paradoja histórica o al menos historiográfica: durante los últimos años de su vida y hasta poco después de la segunda guerra mundial fue Vilfredo Pareto (1848-1923) tenido, junto con Émile Durkheim (1858-1917) y Max Weber (1867-1920), por uno de los padres fundadores de la sociología científica. *La estructura de la acción social* de Talcott Parsons (1937), primer gran recuento de tamaña fundación, da testimonio de ello; y las lecciones sobre el pensamiento sociológico que Raymond Aron publicara como libro en 1967 (aunque los cursos que le subyacen son de comienzos de los sesenta), no desmienten la historia que contó Parsons, si bien ambicionan contar una más larga. A partir de allí todo ha ido cuesta abajo, y el nombre de Pareto como sociólogo clásico ha terminado prácticamente por desaparecer de las historias y manuales de sociología, así como de los currículos y programas de estudio asociados a unos y otras. La paternidad fundadora de Durkheim y Weber sigue firme y cierta, pero ahora se suele reemplazar a Pareto con otros candidatos, principalmente Marx, Simmel o Tocqueville, sin que nadie se sienta obligado a ex-

---

1 Este trabajo ha sido extraído de un libro sobre la obra de Vilfredo Pareto en el que estoy trabajando y que espero publicar en un tiempo no demasiado lejano. Agradezco profundamente a Jorge Ramírez Plascencia su amable invitación a contribuir a este volumen, y sólo espero que este producto algo trunco corresponda a sus expectativas.

plicar las razones del reemplazo. Para dar una idea de hasta donde llega la cosa, considérense tres obras contemporáneas tomadas al azar:

- En la *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales y conductuales* (Smelser y Baltes, 2001), la entrada de Pareto no solamente tiene menos de la mitad de páginas que las entradas de Weber y Durkheim (o Marx y Simmel), sino que la discusión sobre su teoría sociológica ocupa unos cuantos renglones más o menos ininteligibles para el lector no informado, mientras que las de los otros autores que he mencionado dan "pelos y señales" de sus propuestas teóricas (y no precisamente por falta de espacio, cuando la obra tiene 26 volúmenes).
- En la *Historia de las ciencias sociales* de Cambridge University Press (Porter y Ross, 2003), por lo demás excelente y ciertamente no orientada a personalidades individuales, se cita a Weber y a Durkheim una veintena de veces, y a Pareto una sola, y ello sólo con relación a una de sus contribuciones a la economía.
- En el *Manual de teóricos clásicos de las ciencias sociales* de Blackwell (Ritzer, 2003), éste sí obviamente dividido en capítulos dedicados a varias personalidades, se da su lugar, por supuesto, a Durkheim y a Weber, y también se lo da a Marx, Tocqueville, Simmel, e incluso a autores definitivamente menores, como Du Bois o Martineau, supongo que por la infaltable *political correctness;* pero Pareto no solamente no recibe ningún capítulo especial, sino que su nombre sólo aparece dos veces, una para sugerir que ya Spencer dijo algo que Pareto repitió después, y otra para decir que el pobre de Parsons lo estudió.

Hay que decirlo de una vez: no solamente Pareto fue destronado del triunvirato fundacional, no sólo se le ha borrado de la lista de los sociólogos clásicos, sino que su nombre ha desaparecido por completo o casi de los anales de la sociología. Nadie lo cita, nadie lo lee, nadie lo usa: exagero, claro, pero no mucho. Y no abundo en

la cuestión porque sale sobrando, toda vez que no tengo duda alguna de que la propia experiencia de quien lea estas líneas corrobora lo que vengo diciendo. En efecto, si –como podemos suponer– el lector estudia o estudió alguna de las ciencias sociales, lo más probable es que o bien nunca haya oído el nombre de Pareto o bien lo haya oído solamente en conexión con la teoría económica o acaso y a lo sumo en conexión con una extraña doctrina, llamada "de las élites", que nadie por lo demás sabe bien a bien de qué trata.

Ante este misterio del sociólogo desaparecido, digno de Sherlock Holmes, quien quiera (como yo aquí) escribir sobre la posible relevancia de los textos paretianos para las ciencias sociales contemporáneas, trabaja con una desventaja y una ventaja. La desventaja es que la ausencia de Pareto expresa un cierto prejuicio mudo de que su obra no tiene ya nada que decirnos. La ventaja es que, no habiendo el lector con respecto a Pareto escuchado la combinación de sana aunque esquemática doctrina, exposiciones mediocres o sandias, malas traducciones y peores interpretaciones, que lamentablemente aqueja a los clásicos consagrados y produce esa peculiar especie de prejuicio que es el malentendido, al menos lo que aquí se va a decir no tendrá que combatir sino el silencio. Viendo las cosas con optimismo, es posible que la ventaja compense con creces la desventaja.

Ahora bien: en el espacio limitado de este capítulo trataré de hacer solamente dos cosas: lo primero es dar una pequeña muestra que ilustre el enfoque característicamente paretiano a las ciencias sociales, para lo cual he elegido un área muy concurrida hoy día, a saber la del "giro discursivo" y el "análisis del discurso", a las que Pareto contribuyó *avant la lettre*, es decir mucho antes de que se inventasen estas etiquetas. A pesar de que es sólo una pequeña muestra, ella tomará la mayor parte de este capítulo; y lo segundo que intentaré es resolver el misterio indicado arriba, es decir, explicar las razones por las cuales pienso que se ha dejado de leer a Pareto o de hablar de él en el contexto de las discusiones teóricas y metodológicas de la investigación en ciencias sociales.

Algunos principios poco usuales, y un lugar común como punto de partida

Sin duda es el *Tratado de sociología general* (en adelante TSG) la obra sociológica más importante de Pareto, y por ello me concentraré aquí en ella. Existen tres ediciones completas: la original en italiano, concluida en 1912, pero publicada (debido a la guerra) hasta 1916 en dos volúmenes (2a. edición póstuma, 1923); la traducción al francés, hecha por Pierre Boven, revisada por Pareto y publicada en 1917 (vol. I) y 1919 (vol. II), con algunas modificaciones y añadidos del autor; y la traducción al inglés, hecha por Andrew Bongiorno y Arthur Livingstone y publicada en 1935 en cuatro volúmenes. Aquí utilizo la edición crítica de Busino (1988), que recoge las variantes de todas las ediciones, aunque no remito a sus páginas, sino a los números de parágrafo (§), a fin de que el lector interesado pueda emplear la edición que tenga a mano, incluyendo caso dado las numerosas antologías que se han hecho de esta obra.

Ni qué decir tiene que el TSG es una obra voluminosa: 2612 secciones o parágrafos numerados, muchos de ellos provistos de notas extensas, todo el conjunto repartido en trece prolijos capítulos.[2] Dependiendo del tamaño de letra utilizado por los distintos editores, estamos hablando de entre 1 800 y 2 800 páginas impresas, es decir,

---

[2] En razón del volumen de esta obra no faltaron lectores de Pareto que en vida del autor quisieron hacer versiones *ad usum populi* (Farina, 1920; Bousquet, 1925), pero en mi opinión se trata de pretensiones desorientadas que Pareto toleró por amabilidad y con las reservas del caso. Véanse cartas a Giulio Farina del 9 de mayo de 1919, a James Harvey Rogers del 11 de febrero de 1920, a Alfonso de Pietri-Tonelli del 1º de abril de 1922 y a Georges-Henri Bousquet del 23 de agosto de 1922 y del 26 de junio de 1923. La primera de estas cartas está en Manca (2002: 416-417), las otras cuatro en Busino (1973, vol. III: 1033, 1079, 1093, 1150). La literatura secundaria contiene algunos intentos de exponer la sociología general de Pareto, a los que no puedo referirme aquí por falta de espacio.

al menos dos veces el tamaño del proyecto de libro más extenso que Max Weber concibió, *Economía y sociedad*, el cual, a su vez, es más del doble que el libro más largo que escribiera Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. A pesar de este ingente volumen y contra lo que han dicho algunos lectores impacientes o distraídos, el TSG tiene una estructura mucho más transparente que la de las célebres obras mencionadas, y fue además provisto por su autor de tres índices precisos y detallados (uno de nombres, uno de términos y uno de argumentos) aparte de la tabla de contenidos usual.

Antes de entrar en mayores detalles sobre el contenido y organización del TSG, es necesario fijar la atención sobre los principios metodológicos que rigen la obra, los cuales se exponen a lo largo de su primer capítulo (TSG, 1988: §§1-144), a saber:

1. El interés del autor es puramente teórico, y su obra no aspira a tener ninguna utilidad o aplicación práctica. La obra no contiene recetas para el mantenimiento, reforma o liquidación de ningún orden social, y no pretende tampoco predicar ni sermonear sobre cómo deberían ser las cosas.
2. Dado que la mayoría de los libros y artículos que ostentan el título de sociológicos, e incluso una parte considerable de los que se dicen económicos, tienen aspiraciones prácticas, constituyen ellas no tanto una tradición científica a la que haya que sumarse cuanto un objeto de estudio de la sociología como ciencia.
3. La sociología general tiene por ello no uno, sino dos objetos que debe estudiar al mismo tiempo: las acciones humanas mismas, y los discursos sobre ellas; las acciones sociales y los discursos sociales (incluidos en éstos la mayoría de los que se presentan como sociológicos y no pocos de los que se presentan como económicos). Sin duda son las acciones sociales el objeto de estudio primordial de la ciencia social, pero los sociólogos que ignoran los discursos sociales, son presa de ellos, y cuando creen hablar de acciones, en realidad hablan de discursos. Para no caer en la trampa, se deben estudiar los discursos también,

y al hacerlo, hay que distinguir tres cosas: el aspecto objetivo del discurso (si lo discurrido se ajusta a la experiencia o no), el aspecto subjetivo (por qué se produce el discurso y por qué se cree en él), y el aspecto de la utilidad (de qué le sirve el discurso a quien lo produce y a quien cree en él).

4. La teoría que se va a presentar es de carácter general, no particular. Se considera que las sociologías particulares deben construirse sobre la base de una teoría general. Obsérvese cómo los sociólogos más prestigiados lo son por haber construido una sociología de *x*, donde *x* es por ejemplo el derecho, la religión, la moral, la educación, el Estado, o algún otro fenómeno social de gran envergadura que recibe nombres parecidos a éstos. Dado que estos nombres no designan nada preciso, sería un error comenzar por allí.
5. La sociología general contiene a la economía como una de sus partes, aquella que ha podido desarrollarse científicamente con algo menos del bagaje metafísico y práctico que observamos en otras áreas, si bien tal bagaje no está ausente tampoco de la economía. La economía estudia un cierto aspecto, más bien reducido, del fenómeno; la sociología general pretende lograr un segundo acercamiento, menos tosco.
6. Aunque sería más cómodo presentar los resultados de las investigaciones que se reportan en modo deductivo, a partir de proposiciones muy generales, del tipo de las que usan los economistas, esto no es conveniente en un primer intento. Por ello la presentación será de entrada inductiva, describiendo y clasificando una multitud de fenómenos sociales, tratando de sistematizarlos a fin de dar a conocer la teoría no como un punto de partida, un aparato deductivo, una máquina productora de modelos, sino al revés como un punto de llegada, como el resultado de una serie de inducciones, como una serie de modelos cercanos a los datos (hipótesis de rango medio). Una vez planteada la teoría, podrá hacerse un intento de aplicarla a fenómenos nuevos.

Pido a mi lector lea despacio y con cuidado estos principios, ya que son completamente inusuales en ciencias sociales. Si los medita, comenzará a comprender la peculiaridad de la empresa teórico-metodológica de nuestro autor.

Vale la pena insistir en que de estos seis principios el primero es el más importante y a la vez el más difícil de comprender y seguir. En una carta dirigida a Federigo Enriques del 26 de diciembre de 1906 nuestro autor expresa sucintamente su recorrido biográfico como sigue:

> De hecho comencé por hacer economía práctica, como la hacían y continúan haciendo todos los economistas, y haciendo economía *práctica* debía tener un partido, y ese partido fue el partido liberal. Pero con el estudiar se aprende. Y yo aprendí una cosa que los economistas muestran todavía ignorar, a saber que existe una *ciencia* económica, una sociología *científica*, y que estas ciencias no tienen, no pueden tener partido, y no tienen que dar preceptos, sino que simplemente buscan las uniformidades de los hechos. (Manca, 2002: 332. Para comodidad del lector he traducido este y los otros pocos pasajes que cito aquí).

En muchos pasajes de su correspondencia insiste Pareto en que fueron las singulares circunstancias en que vivió sus últimos 20 ó 25 años las que le permitieron observar las cosas humanas con un máximo de desprendimiento, a la manera en que los biólogos estudian las hormigas o los minerólogos las rocas (Carta a Pantaleoni, 10 de diciembre de 1916, citada en De Rosa, 1960, vol. III: 199). Su teoría no es pues para todos los estómagos, una cuestión sobre la que vuelvo en la última sección de este trabajo.

Continuando con mi descripción, las primeras *inducciones* de Pareto (principio 6) ocupan los capítulos II a V (*TSG*, 1988: §§145-841). El punto de partida del procedimiento inductivo es la distinción entre acciones lógicas y alógicas, la cual se desarrolla e ilustra en el capítulo II (*ibid.:* §§145-248), con el objeto de demostrar con ejemplos reales, tomados de diversas fuentes e investigaciones científico-sociales, que las acciones alógicas tienen una importan-

cia considerable para las ciencias sociales. Al comienzo del capítulo VI nuestro autor, habiendo concluido su recorrido, lanza una mirada en retrospectiva:

> Mirando los fenómenos concretos y complejos hemos visto enseguida que convenía dividirlos al menos en dos partes y separar las acciones lógicas de las alógicas. El capítulo II tiene como fin efectuar esta separación y adquirir un primer concepto de la índole de las acciones alógicas y de su importancia en los fenómenos sociales. (*Ibid.:* §842).

Para entender la enorme dificultad de estudiar dichas acciones y construir una teoría de ellas léase con cuidado los parágrafos 261-265 del capítulo III.

La distinción entre acciones lógicas y alógicas no es ningún misterio ni Pareto la presenta como una aportación teórica suya. Es en el más puro sentido de la palabra un lugar común. Todos sabemos, tanto por experiencia propia como por observación de los demás, que los seres humanos actuamos a veces de manera reflexiva, controlada y consciente, deliberando y calculando la mejor manera de lograr los fines que perseguimos; y a veces no lo hacemos así, sino que procedemos de manera refleja, automatizada, condicionada, movidos por nuestros hábitos, costumbres, tradiciones, obsesiones, ideas fijas, intuiciones, afectos, emociones, sentimientos, inclinaciones, o incluso instintos y predisposiciones animales. Justo por ser esta distinción algo tan archisabido e indiscutible fue que Pareto la tomó como punto de partida para fincar sobre ella el enorme edificio de observaciones factuales e inducciones requeridas para construir su sociología general.[3]

[3] Eso no significa que toda teoría sociológica requiera de este lugar común y que no podría construirse una sin él. De hecho, uno de los lectores más agudos de Pareto, su contemporáneo Giovanni Papini, insiste muy lúcidamente en este punto cuando dice que quien quiera oponer a la sociología paretiana una alternativa lo tendrá que hacer combinan-

Puede decirse que las acciones lógicas persiguen fines conscientemente definidos y utilizan medios que se eligieron por ser adecuados a la consecución de dichos fines. Esta terminología data de la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles y ha sido utilizada con provecho durante 2500 años; y por eso es que Pareto la emplea para explicar el término "acción lógica": se trata, una vez más, de un lugar común, y por tanto un excelente punto de partida. Por lo demás, el lector avisado reconocerá en la explicación de Pareto las acciones sociales determinadas teleológicamente (*zweckrational bestimmte soziale Handlungen*) de Max Weber (1922, parte I, cap. I: §2). Ese mismo lector se dará cuenta de que los tres tipos de acción que el autor alemán distingue y opone a las acciones teleológicamente determinadas –las acciones determinadas axiológicamente (*wertrational*), tradicionalmente (*traditionell*) y afectivamente (*affektuell*)– caen todas bajo la categoría general de las acciones alógicas. Y por ello se verá tentado a concluir que Weber, en las breves páginas que dedica a este asunto, distingue más fina o detalladamente que Pareto. Me importa dejar claro que no es así. De hecho, ocurre justo lo contrario: una parte considerable del TSG (en particular §§145-248 y 842-1396) está precisamente dedicada a distinguir, clasificar, subclasificar, describir y ejemplificar con mucho mayor detalle y finura las acciones alógicas de lo que jamás juzgó Weber necesario. Me atrevería incluso a decir que el punto de partida de Weber –sus famosas categorías (1913) o *soziologische Grundbegriffe*

---

do dos cosas: (a) seguir un método igualmente científico, (b) partir de postulados diversos, siendo uno de los principales, si no el principal, la distinción entre acciones lógicas y alógicas (1918: 172). Dicho sea de paso, Papini es uno de los pocos comentadores que expresa con toda claridad que los capítulos I-XI del TSG son solamente una preparación para la exposición propiamente dicha de la teoría sociológica paretiana, la cual no se expone sino hasta el capítulo XII. Es una pena que el espacio de este trabajo no me permita exponer dicha teoría: requeriría al menos otro tanto de páginas, cuya cabal comprensión es, sin embargo, imposible sin éstas que aquí se imprimen.

(1922, parte I, cap. I: §§1-17)– es bastante más dogmático y en esa medida endeble que el usado y requerido por el método inductivo paretiano; pero no es este el lugar para intentar probar tal aserto. El lector interesado en una más amplia comparación de Pareto con Weber puede consultar Eisermann (1989).

Ahora bien: aunque la distinción entre acciones lógicas y alógicas sea un fundamento firme, importa tener claro que la distinción tiene carácter tipológico, no taxonómico. No podemos, en efecto, hablar en modo aristotélico o linneano de un género –las acciones humanas– que tendría dos especies –las acciones lógicas y las acciones alógicas–, las cuales se excluirían mutuamente, agotando juntas el género. Más bien debemos pensar que en principio las acciones humanas pueden y aun suelen ser una mezcla de elementos lógicos y alógicos:

> No son las acciones concretas las que hemos de clasificar, sino los elementos de estas acciones. De pareja manera el químico clasifica los cuerpos simples [los elementos, como hidrógeno y oxígeno] y sus combinaciones [los compuestos, como el agua, H_2O], y en la naturaleza se encuentran mezclas de tales combinaciones [por ejemplo agua mezclada con varias sales]. Las acciones concretas son sintéticas; ellas provienen de mezclas en varias proporciones de los elementos que debemos clasificar. (*TSG:* §148).

Esos *elementos* que Pareto quiere clasificar son justamente las fuerzas últimas que mueven a los seres humanos y que oscuramente designamos con los términos ya mencionados. Algunos de estos términos son de uso ordinario y proceden de concepciones precientíficas (hábitos, costumbres, tradiciones, intuiciones, afectos, emociones, sentimientos, inclinaciones, obsesiones, ideas fijas, instintos, predisposiciones, etc.), mientras que otros tienen nombre y apellido y corresponden a teorías e investigaciones con un mayor o menor contenido científico (representaciones sociales, representaciones espontáneas, modelos mentales, modelos culturales, teorías implícitas,

sesgos, heurísticas, etc.). El problema es justamente que tenemos un vocabulario ya hecho, al que estamos acostumbrados, al que acudimos y recurrimos sin pensar demasiado, y que por ende no es tanto una ayuda como un estorbo para la sociología, entre muchas otras razones porque es un vocabulario construido con fines prácticos (principios 1, 2 y 4).

Todos los economistas no se cansan de insistir en que la teoría económica asume que las acciones humanas por las que se interesa dicha teoría (a saber, las acciones de los productores y consumidores que ofrecen y demandan bienes) son lógicas, es decir que la teoría económica hace abstracción de la parte alógica que pudieran tener tales acciones. Pareto, como muchos otros economistas, explica que esta abstracción teórica nos permite una notable *primera aproximación* al fenómeno social (principio 5). Muchos economistas no aspiran a más, pero Pareto estaba lo suficientemente intrigado por las desviaciones de la teoría económica, y muy especialmente por aquellas desviaciones en que podemos constatar, como observadores, que los seres humanos actúan contra sus propios intereses, que dedicó esfuerzos cada vez mayores a crear una teoría sociológica que permitiese una *segunda aproximación* al fenómeno social. Para ello necesitaba modelar la parte alógica de las acciones humanas.

El análisis del discurso de Pareto

¿Cómo empezar a modelar esa parte alógica de las acciones humanas? Dado que quería seguir un procedimiento inductivo, Pareto partió de un dato crucial: la mayoría de los científicos sociales dicen con frecuencia que los seres humanos no son perfectamente lógicos, pero en sus "teorías" se olvidan una y otra vez de esto, tratan todas o casi todas las acciones como lógicas y descuidan la parte alógica, grande o pequeña, que pudieran tener. Como estamos materialmente sumergidos en estas "teorías", lo primero que el sociólogo general tiene que hacer es estudiarlas, tal como ellas han sido expresadas o creadas por innumerables escritores, intelectuales y pensadores de

varia profesión, oficio y calibre: filósofos, teólogos, juristas, historiadores, economistas, sociólogos, literatos, políticos, periodistas, e incluso alguno que otro científico natural que se arroga el derecho de opinar sobre los fenómenos sociales (principios 2 y 3). Los capítulos III, IV y V se dedican a tal estudio (*TSG*, 1988: §§249-841). De las inducciones y análisis contenidos en estas páginas se desprende poco a poco la necesidad de distinguir, en las acciones humanas, una parte constante (alógica, emocional o habitual) de una parte variable (pseudológica, argumentativa), cuyo propósito es "explicar", "justificar" o "demostrar" la parte constante.

No es posible enfatizar demasiado la importancia del hallazgo que consiste en partir de un lugar común y por ello trivial (hay acciones lógicas y alógicas, o componentes lógicos y alógicos mezclados en las acciones humanas) para llegar a una proposición nada trivial: las acciones que tienen un componente alógico considerable, si no es que incluso mayoritario, van casi siempre acompañados de un velo discursivo que pretende hacerlas pasar como total o casi totalmente lógicas. El lector avisado reconocerá aquí el concepto de ideología que es crucial en la sociología marxista. En efecto, Pareto distinguió siempre la economía de Marx, a la que consideraba como metafísica y práctica (principios 2 y 4), y por ello carente de mérito científico, frente a su sociología, a la que tenía en gran estima, arguyendo que ella había hecho avanzar considerablemente la teoría y metodología de las ciencias sociales. Con todo, creía que los intereses de las distintas clases, que son elementos lógicos de las acciones humanas, no podían explicar todos los fenómenos sociales, y a ellos había que añadir elementos alógicos; en ese sentido la sociología de Pareto puede entenderse como una extensión de la de Marx (Pareto, 1893, 1898, 1903, caps. XIII y XIV; *TSG*, 1988: §§829-830, 1727, 2238).

La sociología general de Pareto, como el materialismo histórico de Marx, se pretenden teorías generales. Que uno de ellos o ambos lo consigan o no, es un asunto que no puedo tratar aquí; pero importa advertir que este carácter general de la teoría que Pareto busca es, como argumentaré al final de este trabajo, probablemente uno de los

mayores obstáculos para obtener lectores. Para hacerse una idea de la generalidad buscada por nuestro autor, importa decir que la sociología general paretiana engloba incluso a la misma teoría económica (economía pura y economía matemática), que resulta ser simplemente su primer componente, la primera aproximación a los fenómenos sociales (principio 5); y la sociología no debe verse por ello sino como una generalización de esa teoría inicial (véase carta a Alfonso de Pietri-Tonelli del 14 de marzo de 1914, en Busino, 1973, vol. II, p. 863). Ésta es, por cierto, una de las razones por las que la separación de un Pareto economista y un Pareto sociólogo es un malentendido desgraciadamente muy común, si bien no puedo detenerme a explicar este punto en el espacio limitado de que dispongo.

Ahora bien, es muy fácil dar en pensar que la distinción propuesta entre acciones lógicas y alógicas es definitiva y constituye la base inamovible del edificio intelectual de la sociología general. De esta manera, resulta muy fácil, demasiado fácil, torpedear esta distinción y creer que el edificio se colapsa. Este error es especialmente notable en la crítica de Raymond Boudon a la sociología paretiana, la cual se ha hecho más extrema al pasar de los años (compárense Boudon, 1979, 1984, 1999, 2005). Constituye para este notable sociólogo francés una piedra de escándalo que Pareto defina una acción lógica como aquella en la que la acción está ligada a un fin tanto para quien cumple la acción como para quien goza de conocimientos más extensos en la materia; si esta condición no se llena, y hay muchas maneras en que puede no llenarse, entonces se trata de una acción alógica. Boudon ha insistido en muchas de sus obras que esta definición convierte en irracionales acciones para las que el sujeto tiene "buenas razones" o "razones fuertes" en el sentido de la racionalidad limitada que es la nuestra (Boudon, 2003, 2007).

Sin embargo, Pareto no sólo no niega la existencia de las "buenas razones", sino que la reconoce explícitamente: "Bajo [el] aspecto [subjetivo] casi todas las acciones humanas son parte de la... clase [de las acciones lógicas]" (*TSG*, 1988: §150). Podríamos entonces considerar que el punto en disputa entre Boudon y Pareto es pura-

mente verbal si no fuera porque Boudon parece perder de vista el carácter relativo de cualquier estimación de racionalidad. Todos los seres humanos, por bien informados que estemos y por bien que razonemos, a la hora de actuar dependemos siempre en parte de "intuiciones" y "sentimientos" (o como haya que llamarlos) sobre los que no podemos producir sino un discurso pseudológico, excepto renunciando a "justificarnos". El punto delicado es discernir en cada caso la proporción que guarda esta parte alógica respecto de la parte lógica. El fenómeno me parece indiscutible en general, si bien la aplicación particular es siempre discutible y debe discutirse conforme a los méritos del caso. No obstante, tan lejos está Pareto de ignorar el fenómeno de las "buenas razones" que todo su análisis del discurso está dirigido justamente a examinarlas.

Por cierto, un antecedente próximo de las "buenas razones" de Boudon lo constituyen las dos distinciones "racionalidad de fines" *vs* "racionalidad de valores" y "racionalidad formal" *vs* "racionalidad material" que recorren todas las páginas del corpus weberiano. Fuera de las ciencias sociales, las investigaciones en lo que hoy día se llama "teoría de la argumentación" lanzadas por Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958), y continuadas más recientemente por autores como Pereda (1994a, 1994b) o Gilbert (1997), buscan igualmente teorizar las "buenas razones" de Boudon. Todo ello confirma la conclusión de Pareto de que los discursos argumentativos de los seres humanos constituyen una inmensa selva tropical en la que la parte estrictamente lógica ocupa un espacio pequeñísimo. En todo caso, la cuestión es si, más allá de tal o cual modelo o tipología, podemos recobrar las fuerzas que mueven a las personas y grupos a actuar. El asunto no es nada más de palabras y discursos, sino de acciones.

Por todo ello debo insistir en que la distinción entre acciones lógicas y alógicas no es ninguna *base* sino un mero punto de partida para hacer inducciones amplias sobre los textos de los "teóricos" de la sociedad (que somos un poco todos, pero entre quienes destacan una legión de celebrados expertos y aplaudidos literatos). Dichas inducciones permiten concluir que si bien los "teóricos"

perciben o al menos vislumbran la parte alógica de las acciones humanas, tienden irreprimiblente a concentrarse sobre los discursos, mayormente pseudológicos, con lo cual vienen a recubrir aquella parte alógica con un barniz lógico. Lo importante para la sociología general no es pues distinguir entre tipos de acción como tales (a la manera, por ejemplo, de Weber), sino entre momentos o componentes de toda acción humana: el componente alógico (emocional, habitual, instintivo) y el componente pseudológico (justificatorio, argumentativo, reivindicatorio). El componente alógico está siempre presente y consiste en todo aquello que el ser humano busca obtener o evitar sin saber del todo que eso es lo que busca obtener o evitar. Sus acciones están siempre determinadas por ese componente, sea total o parcialmente; pero con enorme frecuencia el ser humano no tiene una conciencia clara de ese componente, sino que se percibe oscuramente movido, impelido, en una cierta dirección, y siente la necesidad de crear un discurso que "explique", "justifique" o "demuestre" que hay "razones" para actuar en esa dirección. El análisis de esas "razones" ocupa los capítulos III a V del *Tratado de sociología general:*

> Llegando a este punto hemos obtenido por inducción los elementos de una teoría. Importa ahora constituirla, es decir abandonar la vía inductiva por la deductiva, y ver cuáles son las consecuencias de los principios que hemos encontrado o creído encontrar. Compararemos entonces estas deducciones con los hechos; si hay acuerdo, conservaremos nuestra teoría; si no, la abandonaremos. (§846, a principios del capítulo VI).

La teoría a que Pareto hace referencia es justamente la teoría de la parte constante, alógica, de las acciones humanas (caps. VI-VIII: §§847-1396) y de su parte variable, pseudológica (caps. IX-X: §§1397-1686).

El capítulo XI (§§1687-2059) ocupa un lugar especial (sobre todo a partir del §1876), por cuanto contiene la transición entre la teoría así expuesta y el objetivo último de la sociología general:

explicar cómo contribuyen estos dos componentes de las acciones humanas al orden social y cómo se conectan con eso que llamamos el "bien" o la "utilidad" sociales. Un lector atento podría pensar que esto contradice lo dicho antes acerca de que la sociología de Pareto es ajena a planteamientos *prácticos* (principios 1 y 2). Sin embargo, no hay contradicción, por cuanto no es el bien, la utilidad o el valor mismos lo que estudia la sociología general, sino las *concepciones* sobre ellos. Algunas de aquellas concepciones tienen carácter científico (como cuando calculamos a quién enriquece una medida económica o medimos el aumento en las expectativas de vida), otras no lo tienen. Esta distinción, y todo lo asociado a ella, es el objeto de la teoría general del equilibrio social que formula Pareto en el capítulo XII (*TSG,* 1988*:* §§2060-2411), y cuya exposición rebasa los límites de este trabajo. Dejo nada más sentado que Pareto consideraba esa teoría de tal importancia que, previendo los retrasos en la publicación de su obra (que apareció hasta 1916, a pesar de haberse concluido en 1912), la publicó aparte en un pequeño artículo abstracto y difícil (Pareto, 1913). Al principio del capítulo XII del *Tratado de sociología general,* nuestro autor reproduce en buena medida esa exposición abstracta para luego ilustrarla profusamente en el resto del capítulo. A partir de allí Pareto se lanza a una aplicación deductiva de su teoría: el examen de la cuestión de la forma general de la sociedad en el capítulo XIII (§§2412-2612).[4]

[4] Dado que en lo esencial el TSG había sido concluido antes del estallido de la primera guerra mundial y del considerable deterioro político asociado a ella, Pareto procedió en una serie de publicaciones posteriores a aplicar su teoría a esos acontecimientos, las cuales esperaba él mismo reunir en un tercer tomo del *Tratado*, pero por falta de fuerzas debió contentarse con dos antologías, una grande de casi 400 páginas y otra pequeña de apenas 140 (Pareto, 1920, 1921). Sobre la primera iniciativa para llevar a cabo estas publicaciones véase la carta a Pantaleoni del 20 de mayo de 1919 (De Rosa 1960, vol. III: 247-248). Sobre

El procedimiento que sigue Pareto en sus inducciones y deducciones, combina el estudio de las acciones sociales y de los discursos sociales (principio 3). Tal combinación tendría en mi opinión mucho que enseñarnos en esta época en la que tanto se habla de un "giro discursivo" en ciencias sociales, y en que la frase "análisis del discurso" se ha vuelto tan popular como polisémica. Antes de continuar, sin embargo, debo dejar claro que soy extremadamente escéptico frente a las pretensiones de la mayoría de lo que corre por el mundo bajo aquel rubro. Mi escepticismo se basa en tres razones:

- Hay que tener suma cautela con la tendencia facilona a aplicar la etiqueta "discurso" a fenómenos no lingüísticos. El sueño de una "semiótica general" que podría extender los métodos, modelos y resultados de la lingüística a otros "sistemas de signos" ha fracasado. No ha sido posible demostrar el carácter sistémico de ningún fenómeno semiótico fuera de los lenguajes naturales o formales (con la posible, pero sólo posible, excepción de la música y del código genético). Ni la moda ni las artes plásticas ni el inconsciente tienen ese carácter, diga quien quiera lo que quiera; y sólo se puede aplicar análisis lingüístico (fonológico, sintáctico, léxico) en todo caso a los discursos propiamente dichos que se producen sobre esas cosas o que emanan de ellas.
- Aun si nos quedamos solamente con discursos propiamente lingüísticos, es lamentable que con mucho la mayor parte de lo que se ofrece como "análisis del discurso" se hace en supina ignorancia del caudal inmenso de conocimientos que ha producido el análisis lingüístico aplicado a centenares de lenguas naturales (así como el análisis lógico, estrechamente emparentado con el

---

el proyecto de escribir un tercer tomo del TSG véanse las cartas a Felice Vinci del 18 de agosto de 1917, a Arturo Linaker del 1º de marzo de 1918 y a James Harvey Rogers del 10 de enero de 1920 (Busino, 1973, vol. II: 982, 998 y 1031) y a su editor Piero Barbèra del 8 de octubre de 1917 (Busino, 1989: 619).

lingüístico, que se ha hecho de muchos lenguajes formales). En la medida en que eso ocurre, el "análisis del discurso" no es una empresa científica seria.

- Aunque se ha podido demostrar que ciertas acciones sociales consisten en ciertas frases pronunciadas en circunstancias específicas, la idea primitiva de la eficacia de las palabras para modificar el mundo continúa haciendo estragos. Una parte considerable tanto del "análisis del discurso" como del "giro discursivo" se colapsa en el momento en que nos damos cuenta de que los poderes causales del discurso son extraordinariamente limitados.

El análisis discursivo diseñado y utilizado por Pareto para hacer sus inducciones y deducciones tiene mucho que ofrecer a las ciencias sociales contemporáneas justamente porque no cae en ninguna de estas tres trampas: nuestro autor estudia siempre y solamente discursos lingüísticos y en ninguna parte pretende él hacer análisis semióticos supralingüísticos o paralingüísticos; aplica siempre que puede el análisis lingüístico (si bien debemos recordar que a comienzos del siglo XX se sabía sobre el lenguaje y las lenguas mucho menos de lo que se sabe en la actualidad); y no solamente adopta una sana actitud escéptica frente a la eficacia de los discursos, sino que esa presunción o pretensión de eficacia es justamente uno de los objetos principalísimos de estudio de la sociología general.

La lógica tradicional, desde la de Aristóteles hasta la de Kant pasando por la de Port-Royal, dividía su materia en tres partes: los términos o conceptos, los juicios o proposiciones, y los raciocinios o argumentaciones.[5] El análisis paretiano del discurso se enfoca a

5 En rigor siempre hubo una cuarta parte, la metodología o estudio de las cadenas argumentativas y su consolidación en teorías (de las que el sistema axiomático a la manera de Euclides era el ideal o prototipo). La lógica de Port-Royal añade a las conocidas propuestas aristotélicas el cálculo de probabilidades que comenzaba a emerger por entonces. A las tres partes que conforman el núcleo de la lógica tradicional con fre-

los tres niveles; dependiendo del interés analítico de lo que en cada momento discute, Pareto se ocupa de palabras o frases (por ejemplo *democracia, humanidad*), de enunciados o sentencias (por ejemplo *dulce et decorum est pro patria mori*), de argumentos y pseudoargumentos (por ejemplo *debemos buscar el consenso porque así lo requiere el respeto a la dignidad humana*).

En cualquier caso, debemos distinguir en Pareto dos rutas de análisis. La primera ruta busca mostrar que la inmensa mayoría de los discursos humanos (los cuales presentan gran variación) se construyen para darle un barniz lógico a la parte alógica de las acciones humanas. Sólo una porción pequeña de la actividad humana sobre la tierra ha logrado producir discursos propiamente lógicos. Entre ellos destaca (sin ser el único) la actividad científica; pero hay que poner atención: eso no quiere decir ni que todos los discursos que se presentan como científicos lo son, ni que las personas que hacen ciencia son lógicas en todo lo que dicen. Antes al contrario, Pareto insiste en que el discurso científico contiene él también muchos elementos alógicos, y en que los científicos son también humanos y producen muchos disparates (especial, aunque no exclusivamente, cuando hablan de cosas fuera de su competencia, TSG, 1988: §1881). Pues bien: la segunda ruta de análisis discursivo que encontramos en Pareto parte de tales y tan variados discursos (palabras, frases, enunciados, argumentaciones) y se encamina a encontrar los elementos comunes, los cuales se van desgajando, combinando, destilando y clasificando para capturar la mencionada parte alógica de las acciones humanas, o la invariante detrás de la variación. La distinción entre estas dos rutas es analítica, y debemos tener en cuenta que Pareto transita de una a la otra todo el tiempo y a lo largo de todo el *Tratado de sociología general.*

cuencia se añaden consideraciones sobre las falacias (errores y engaños en la argumentacion) así como sobre la percepción sensible. Todos esos componentes aparecen claramente en la *Crítica de la razón pura*, para dar un ejemplo contundente.

La primera ruta de análisis discursivo

Con respecto a la primera ruta, resulta muy fácil y tentador decir que Pareto tiene aquí muchos precursores, desde el estudio de las falacias por Aristóteles –de rancio abolengo y numerosos vástagos hasta la actualidad– pasando por la doctrina de los ídolos de Francis Bacon y la "dialéctica transcendental" de Kant, hasta llegar en el siglo XIX a los intentos de Jeremy Bentham (publicados en Dumont, 1816; Anónimo, 1824) de sistematizar todos los trucos utilizados en su época por los políticos parlamentarios, al estudio psicológico de las falacias de Mill (1843) y a los análisis detallados de numerosos textos de filósofos y economistas por Karl Marx (véanse los textos inéditos de 1845 y 1863, publicados póstumamente en Kautsky, 1905-1910 y Riazanov, 1932). Sin embargo, esta afirmación es tosca, porque exagera la semejanza a despecho de la diferencia. En efecto, el propósito que anima a todos los autores señalados, y otros que no se mencionan, es casi siempre denunciar el abuso y dar armas para contrarrestarlo y defenderse de otros que usan aquellos trucos para engañarnos o con los que nosotros mismos nos engañamos sin advertirlo.[6]

Aunque Aristóteles, Bacon, Kant, Bentham, Mill y Marx perseguían agendas muy diferentes, todos ellos se presentaban como amigos de la humanidad o al menos de una clase particular a la que

6 Ocasionalmente, como en la *Parliamentary logick* de Gerard Hamilton (publicado póstumamente en 1808) o el *Arte de tener razón* de Arthur Schopenhauer (escrito alrededor de 1830, publicado póstumamente en Frauenstädt, 1864), el propósito es justamente el contrario: dar armas a quien quiere engañar al prójimo o al menos vencerlo en discusión. De hecho, podemos decir que el autor original del que emanan todos los esfuerzos, a saber Aristóteles, persiguió en sus escritos relevantes (*Tópicos, Refutaciones sofísticas, Retórica*) ambos objetivos prácticos, tanto los defensivos como los ofensivos. Nada más lejos de la intención de Pareto en el *Tratado de sociología general* (principio 1).

querían ilustrar y proteger. Pareto se concibe, en cambio, como un naturalista que estudia a los seres humanos como el zoólogo estudia las hormigas o las abejas. La actitud de Aristóteles y Cía. es uniformemente práctica, la de Pareto puramente teórica. Nuestro autor insistió hasta el cansancio en que el mundo, la sociedad y la vida presentan a individuos y grupos con tareas tan arduas y enredadas que nuestra ciencia es incapaz de resolver. De allí que poseamos todas esas intuiciones, sentimientos e instintos que nos permiten sobrevivir y prosperar a pesar de las dificultades. Con frecuencia los humanistas han tachado a Pareto de cientificista; pero solamente quien no conoce con precisión el alcance y límites de la ciencia podría hacerle este reproche. Nadie ha estado más lejos del cientificismo que Pareto, quien dijo y repitió que la ciencia no produce sino aproximaciones más o menos groseras y que carece casi en todos los casos de recursos para resolver las tareas que requerimos enfrentar; prueba de ello sus burlas constantes sobre la "religión positivista" y el culto a la "Santa Ciencia". Pero no hay peor sordo que el que no oye, y por más que Pareto haya reiterado este punto, muy pocos de sus de por sí escasos lectores lo han entendido.

Ilustro lo dicho. El estudio paretiano de las argumentaciones mereció más de diez referencias o citas al *Tratado de sociología general* en Perelman y Olbrechts-Tyteca (1958), aunque no es sino hasta un artículo de Norberto Bobbio (1961) que vemos un primer intento de capturar lo que podría llamarse la teoría de la argumentación de Pareto. En años más recientes han aparecido otros esfuerzos para dilucidar el asunto (Aqueci, 1991; Bouvier, 1995, 1999a, 1999b; Seiler, 1998). Sin embargo, todos ellos cometen alguna variante del error señalado arriba: parten de la idea de que Pareto era un cientificista que rechazaba todo lo que no fuera ciencia y lo ven como una especie de *Hercules furens* de la lógica. Por ello, los esfuerzos de estos autores resultan mucho menos útiles de lo que pudieran ser. Mucho más acorde con el espíritu de las investigaciones de Pareto es, dicho sea de paso, la propuesta de Gabbay y Woods (2009) de entender las falacias como virtudes cognitivas utilizadas por seres humanos con recursos cognitivos limitados en arenas circunscritas de confronta-

ción verbal, una propuesta que me parece doblemente relevante para los propósitos de este trabajo por haber llegado a ella sus autores de manera completamente independiente de nuestro autor.

Comoquiera que ello sea, en el corto espacio de este trabajo no habría manera de recapitular toda la detallada descripción de los discursos carentes de logicidad que lleva a cabo Pareto en centenares y centenares de páginas. Como botón de muestra me referiré por ello solamente a los capítulos IX (§§1397-1542) y X (§§1542-1686), en los que analiza y clasifica los procedimientos argumentativos. Pareto distingue cuatro grandes grupos de procedimientos que describo a continuación e ilustro con ejemplos propios para que se vea que hablo de cosas conocidas de todos:[7]

1. *La nuda afirmación*. Este es por decirlo así el modo más antiguo y sencillo de proceder. Simplemente se afirma que las cosas son de tal manera y ya. Sin duda se puede combinar este método, como veremos, con los siguientes, metiéndolo por decirlo así de contrabando en un discurso que parece racional; pero la nuda afirmación funciona en muchos casos bastante bien y economiza esfuerzo. En este método es frecuente utilizar ciertos términos que están en boga y que representan cosas, casi nunca bien definidas, que son objeto de admiración o rechazo muy extendidos.

---

7 Es curioso constatar la semejanza de esta clasificación con los cuatro métodos "para fijar las creencias" que describió Peirce en su gran artículo de 1877: el método de tenacidad, el método de autoridad, el método de las preferencias naturales y el método científico. Los tres primeros de ambos autores se corresponden casi exactamente, si bien la riqueza de ejemplos en Pareto es muchísimo mayor. El método de las pruebas verbales de Pareto es una caricatura del método científico, y así lo suele describir Pareto en muchos casos. De hecho, cuando un científico cae en la tentación de poner "barniz lógico" a la parte alógica de sus investigaciones, produce justamente pruebas verbales. Dejo al lector la tarea de completar esta comparación.

Así se dice que tal acción *es democrática*, que *protege el medio ambiente*, que *beneficia a los que menos tienen*, que *va contra la soberanía nacional*, y con gran facilidad puede uno navegar sobre la ola de popularidad de los valores así expresados y omitir la demostración. Otro tanto vale de las afirmaciones que usan términos odiosos. Basta decir que tal acción *destruye las conquistas laborales*, que *va contra el espíritu universitario*, que *protege a los ricos*, que *no contribuye a la productividad*, y demás cosas de la misma jaez, para que el público que escuche se indigne y no haya que rendir mayores cuentas de lo que se ha afirmado.

2. *La autoridad*. Este procedimiento es menos simple que el anterior, porque no se afirma algo sin más, sino que su afirmación se atribuye al mismo tiempo a un personaje o grupo que por las razones más diversas goza de gran prestigio o está expuesta al desprecio público. Este método puede reforzar el método anterior (por ejemplo diciendo que *el candidato de los oprimidos ha declarado que se trata de una medida antidemocrática*), pero es ante todo necesario cuando lo que se va a decir es controvertido (por ejemplo *el Papa ha manifestado su rechazo al matrimonio homosexual*). De esta manera, hasta la afirmación más dudosa puede de pronto adquirir un prestigio inesperado (o lo contrario, como si se dijera que el vegetarianismo o la abstinencia del tabaco son condenables *porque los preconizó Hitler*). Si la nuda afirmación tiene la forma general "Las cosas son así", podríamos decir que el uso de la autoridad proporciona un primer asomo de argumento: "Las cosas son así porque lo dice Fulano" (o al revés: "Las cosas no son así porque lo dice Fulano"). En ocasiones el propio hablante se revela como la autoridad, como en el famoso "Se lo digo yo", cuya original desfachatez puede ser ocultada o disimulada por las circunstancias de su emisión.
3. *El acuerdo con sentimientos o principios*. Cuando no basta el uso de alguna autoridad, por potente que ella sea, entonces se requiere de un argumento algo más elaborado, y el primer recurso es utilizar algún sentimiento o principio, generalmente vago, pero

de alguna manera reconocido. Este método utiliza con frecuencia la afirmación nuda como premisa del razonamiento, con lo que la apariencia racional se mantiene, por ejemplo decimos que *hay que rechazar el Tratado de Libre Comercio porque es una medida capitalista*, o bien que *la labor de Fulano es digna de toda nuestra alabanza y apoyo porque siempre ha sido un luchador por la democracia*. Nótese como este uso de la afirmación nuda es contundente, ya que nadie puede negar que se ha dado una razón para la acción. Pareto insiste en que, dependiendo de la ocasión y el público, se puede hacer referencia al interés individual o sectorial, al interés general o el bien común, o bien al derecho, la ley, la justicia, o incluso alguna divinidad. Cuando no haya principios ni sentimientos populares a los que podamos acudir para sostener nuestra postura, se puede recurrir a teólogos y filósofos, de cuyos magines han salido muchos y utilísimos, como cuando se rechaza una propuesta porque atenta contra *la igualdad*, o los anticonceptivos o la homosexualidad por ser *contra natura* o porque *la persona humana es inviolable*, o se recomienda un curso de acción porque la *voluntad general*, el *imperativo categórico* o la *justicia social* lo exigen y demandan.

4. *Pruebas verbales*. Aunque en un sentido puede decirse que todos los modos anteriores constituyen pruebas verbales, hay un tipo particular de argumentación que se alimenta de las propiedades específicas del lenguaje, sea del vocabulario o la gramática, así como de la ignorancia y confusión que en esta materia aflige a los legos (o incluso a los lingüistas cuando se descuidan). Un favorito es el argumento etimológico como cuando se alega que la democracia es el gobierno del pueblo *porque eso es lo que la palabra significa*. Hay malabares fonológicos (como el uso de vocablos polisilábicos y altisonantes, por ejemplo *paradigma*), y los hay sintácticos (como el hablar "cantinflesco" tan típico de muchos políticos y periodistas, predicadores y pensadores, por ejemplo *esta es una situación grave que exige de todos la mayor atención y que requiere una solución en tiempo y forma, utilizando todos los*

medios disponibles y obrando conforme a derecho, bla bla bla). Un recurso muy usado también es el de añadir ciertos adjetivos y adverbios para cambiar el sentido de un sustantivo o verbo sin que parezca que se ha cambiado (así, la democracia *verdadera* será la que me convenga y los aportes de un individuo o grupo enemigo se calificarán de *irrelevantes*). Si la ley nos favorece insistiremos en que *hay que obrar conforme a derecho*, y si no nos favorece protestaremos que se está siendo *formalista* y *legalista*. Tratamos de refutar a alguien diciendo que lo que dice no es *científico* (o *no verdaderamente*), o bien que es *positivista* (o que lo es *en el fondo*), o bien que está *superado* o que no está *a la altura de los tiempos*. Todos estos son predicados que operan de manera parecida al método anterior, pero que se distinguen por su carácter metalingüístico o metapredicativo.

No puedo entrar aquí en más detalles, pero espero que los ejemplos sean claros y sólo insisto en dos cosas: (*a*) esta clasificación paretiana sólo es una parte del análisis discursivo y argumental que llena las páginas del TSG, y (*b*) el propósito de nuestro autor no es permitirnos capturar las falacias y triquiñuelas retóricas del contrincante o esconder las nuestras de una manera mejor de la que encontramos en otros estudiosos del asunto. Para Pareto el punto está en que, fuera del campo restringidísimo de una parte mayoritaria de las actividades científicas y tecnológicas y una parte considerable de las actividades comerciales, militares y políticas, los seres humanos no producimos sino argumentos que caen bajo una de las categorías descritas, y ello por una sola razón (explorada inductivamente), a saber que en el terreno en que se yerguen las "teorías que trascienden la experiencia" (cap. IV) y las "teorías pseudocientíficas" (cap. V) o bien se procede pseudológicamente o bien se declara simple y llanamente lo que uno quiere sin dar razón alguna. Como esto último sólo lo pueden hacer –a veces– los poderosos (*je veux qu'on m'obéisse*), y dado el persistente ocultamiento de muchas de nuestras motivaciones más profundas, lo usual es producir discursos pseudo-

lógicos de manera profusa y exuberante (de hecho, hasta los poderosos recurren a ellos). Lo importante es que dar pseudorrazones o no dar ninguna son, desde un punto de vista puramente lógico, cosas perfectamente equivalentes. Pero no vea el lector en esto un juicio de valor condenatorio. Pareto no condena lo alógico; al contrario, dice que debemos acogerlo y estudiarlo con minucia. Cuando una investigación en ciencias sociales se concentra en la parte lógica de las acciones y excusa la parte alógica, está quedándose con la paja y desechando el trigo.

La segunda ruta de análisis discursivo

Pasemos ahora a la segunda ruta de análisis discursivo: de los discursos pseudológicos extremadamente variables según tiempo y lugar a la parte alógica de las acciones, mucho más constante. Esta segunda ruta está inspirada por la gran tradición de la lingüística comparada que se desarrolló a todo lo largo del siglo XIX y que es para Pareto uno de los dos ejemplos de cientificidad aplicada a los asuntos humanos (el otro es la economía). Tanto en textos públicos como privados Pareto dejó claro que su afición por el método que siguen los lingüistas para determinar las raíces de los vocablos en las lenguas indoeuropeas produjo en él un hábito de buscar los elementos comunes también en los fenómenos sociales (*TSG*, 1988: §1690, n. 2; carta a Georges-Henri Bousquet del 23 de agosto de 1922, en Busino, 1973, vol. II: 1092-1093). Pero nótese que justo esto muestra que los discursos son solamente uno de los caminos para encontrar esos elementos comunes, el otro siendo las acciones mismas observables.

Me gustaría apretar un poco aquí la distinción entre análisis de discursos y análisis de acciones, y lo mejor para ello es (en vista del propósito del libro en el que aparece este capítulo) apuntar a investigaciones contemporáneas llevadas a cabo en perfecta independencia de la lectura de Pareto. Una propuesta metodológica contemporánea parte de la idea de que las acciones humanas, si bien no se repiten exactamente siempre de la misma manera, pue-

den analizarse en sus elementos o módulos, los cuales sí tienen una tendencia a repetirse de manera prácticamente idéntica (Roehner y Syme, 2002). Aquí nos las habemos con análisis de acciones (aunque el establecimiento de los hechos relevantes exija la interpretación histórica de documentos). En lingüística, por otro lado, hay varios programas de investigación que buscan de manera parecida encontrar los elementos últimos y repetibles que subyacen a las palabras, enunciados y discursos (Goddard, 2008; Geeraerts, 2010; véase también Fauconnier y Turner, 2002). Aquí pareciera que nada más tenemos que ver con discursos; pero el asunto es menos sencillo de lo que parece. Así, uno de los aspectos más curiosos es que la parte constante de las acciones humanas puede producir no solamente discursos sino incluso acciones opuestas, como cuando los instintos sexuales producen por un lado la mojigatería y por el otro el libertinaje; o cuando la necesidad viva de actuar (de hacer algo) en una situación difícil produce tanto acciones voluntaristas como quietismos fatalistas. De allí que no nada más los discursos puedan "ocultar" la parte constante, sino que las propias acciones humanas particulares lo hacen también en ocasiones, con lo que se dificulta el análisis considerablemente. La dualidad de efectos opuestos ha sido por cierto redescubierta de manera independiente por Jon Elster en años recientes (1999, 2007). En cualquier caso, a pesar de las múltiples conexiones, es importante no confundir el análisis del discurso, que es siempre lingüístico, con el análisis de acciones.

Volviendo a nuestro autor, es imposible aquí describir en detalle la riqueza de su análisis, pero tal vez el siguiente ejemplo sirva de muestra. En el capítulo III del *TSG* se muestra, como dijimos antes, que los estudiosos de las cosas humanas reconocen con mayor o menor claridad la existencia de las acciones alógicas (o mejor dicho: de la parte alógica de las acciones), pero solamente para luego calladamente arreglárselas para hacerlas desaparecer y sustituirlas por acciones lógicas (es decir, eliminando su parte alógica). Tratando de clasificar y ordenar los discursos (lo que Pareto llamó las "derivaciones") en que se realiza este acto de prestidigitación ver-

bal, obtiene nuestro autor las siguientes tres grandes clases (TSG, 1988: §§307-356):

1. El procedimiento más sencillo y directo es negarle realidad a esa parte alógica. Eso se puede hacer sin más trámite, como hacen notablemente los políticos que demuestran respeto exterior por las costumbres y ceremonias religiosas de sus pueblos, pero operan como si ellas no tuvieran ningún efecto; o bien se puede razonar un poco más y alegar que se trata aquí de meros prejuicios sin sustancia alguna, como hacen ateos y anticlericales militantes; o bien se puede razonar todavía más e imaginar una explicación funcional, como esos teóricos que alegan que las creencias y rituales contribuyen al orden social y *por ello* fueron creadas inicialmente. (¿Suena conocido?).
2. Hay autores, sin embargo, que se resisten a reducir de esta manera las acciones alógicas; tras admitir más o menos claramente que tales acciones existen, las convierten en acciones lógicas mediante al menos tres métodos distintos. El primer método consiste en buscarles una explicación perfectamente espuria, pero directamente asociada con la parte alógica (como cuando se dice que tal acción alógica está *sancionada*, es *natural*, alguna *divinidad* la exige, o es *virtuosa, justa, decente, moral, humana*, etc.). El segundo método da un rodeo y busca una explicación igualmente espuria, pero indirecta por cuanto asociada presumiblemente a fenómenos observables (como cuando se dice que tal acción alógica conduce a la *felicidad*, corresponde a *hechos reales que se escapan a la observación*, es *producto de la evolución* o *reflejo* de un interés o una necesidad mal comprendida, pero no se dan mayores detalles ni se especifica el mecanismo). El tercer método usa la alegoría (las acciones en cuestión parecen ciertamente ser alógicas, pero en realidad serían lógicas, lo que según esto se podría ver si no nos empeñásemos inútilmente en entenderlas literalmente, como cuando se dice que el creyente reza no para pedir algo sino *para no tener que pedir nada* o se habla de la *astucia de la razón* o más

particularmente de la *dialéctica de la Ilustración*). Por todos estos caminos se escriben autos morales de varia especie.

3. Finalmente, hay autores que ni siquiera se enfrentan a las acciones alógicas, porque de entrada nos aseguran que solamente las acciones lógicas, *basadas en el conocimiento científico*, deben ocupar nuestra atención. Estos autores creen con firme convicción en que la humanidad va camino del *progreso* cognitivo y moral, y sólo de tanto en tanto se sorprenden cuando las tendencias alógicas recalcitrantes de la humanidad los sacuden de su sueño dogmático.

Puede verse que los dos primeros procedimientos aceptan el fenómeno de las acciones alógicas (o de la parte alógica de las acciones humanas), y sólo se distinguen en el método que siguen para ignorarlas o sustituirlas por acciones lógicas, mientras que el tercero de entrada esquiva el fenómeno. Esta clasificación es una pequeña muestra del modo de analizar discursos que propone Pareto. Sobre la base de este análisis (inducido previamente a partir de famosos ejemplos de la historia de la filosofía, la teología, el derecho y la antropología) comienza a identificar Pareto los elementos alógicos de las acciones en las más diversas "narraciones, teorías, doctrinas" (caps. IV y V: §§368-841). Los materiales así obtenidos alimentarán entonces la teoría propiamente dicha de los grandes tipos de "instintos", "sentimientos" e "inclinaciones naturales" que subyacen a la mayoría de las acciones humanas (caps. VI-VIII: §§842-1396).

Esto es lo que en la literatura se suele llamar la "teoría de los residuos", donde la palabra "residuo" se refiere a lo que queda de los textos una vez que los sometemos al proceso de reducción en que consiste la segunda ruta de análisis de nuestro autor (eso que queda de los textos es un indicador externo de las fuerzas interiores que mueven a los seres humanos, y a las que, como dijimos antes, etiquetamos con diversos rubros, mayor, menor o mínimamente científicos). En todo caso, cabe aclarar que si somos estrictos en el uso de la palabra "teoría", lo que Pareto presenta aquí no es tanto

una teoría en sí misma cuanto una clasificación que alimentará su teoría propiamente dicha, la teoría del equilibrio social que expone al comienzo del capítulo XII del *TSG*. Lo importante de la clasificación paretiana para propósitos teóricos es que pretende substituir las clasificaciones usuales, con las que los seres humanos –incluyendo la inmensa mayoría de los científicos sociales– construimos nuestras pseudoteorías del mundo social, en términos tales como *religión, moral, derecho, justicia, deber, libertad, capital, valor, estado, democracia, sociedad,* etc., etc. Para nuestro autor, todas esas categorías están viciadas irremediablemente: son vagas, ambiguas o referencialmente vacías. Pretender avanzar la ciencia mediante definiciones y redefiniciones de ellas (como vemos en todo sociólogo, antropólogo o politólogo que se respete) es un error metodológico grave. Para lo más que sirven tales términos es para indicar un área borrosa de fenómenos dignos de estudiarse y teorizarse, y como tales pueden usarse o desecharse según el propósito de la investigación concreta. La práctica de Pareto como economista y como sociólogo muestran una y otra vez este oportunismo metodológico, como lo muestra por cierto también la práctica a lo largo y ancho de las ciencias naturales (*Einstein dixit*).

En algunos casos la identificación de esas fuerzas (inclinaciones, instintos, hábitos, o como haya que llamarlos) que Pareto extrae de los textos es tarea relativamente sencilla y transparente, como cuando observamos, en el discurso y en la acción, el sentimiento tantas veces experimentado y expresado por los seres humanos de haber sido mancillado, contaminado o ensuciado por algún acontecimiento o alguna acción humana, propia o ajena, el cual sentimiento conduce a quien lo experimenta a buscar algún tipo de purificación, utilizando para ello los más variados procedimientos y materiales: agua, fuego, venganza, muerte. Y basta que el lector piense cuántas explicaciones espurias se nos pueden ocurrir y se nos han ocurrido para explicar esos sentimientos primarios de asco o humillación. Su detección en los textos es el objetivo primario del análisis paretiano del discurso.

Sin embargo, en otros casos sugiere Pareto que lo que parece ser un fenómeno real resulta ser un mero nombre que oculta diferentes elementos alógicos, como es el caso del sentimiento de justicia. Pareto dedicó a la variedad de fenómenos asociados al sentimiento de justicia un largo estudio (*TSG*, 1988: §§1207-1323), en el que plantea dos tesis capitales. La primera es que la mayoría de las alteraciones del equilibrio social están asociadas a la "injusticia", aunque no podemos decir que los dos términos se recubran, por cuanto el primero pertenece a la ciencia y el segundo a los discursos pseudológicos. La segunda es que tanto los tipos de equilibrios posibles y realizados en los grupos y sociedades humanas como las alteraciones (posibles y reales) a dichos equilibrios muestran una variedad gigantesca en todas las direcciones, de la que la ciencia social de su tiempo estaba muy lejos de poder capturar en razón de su inmadurez. Aunque no puedo detenerme aquí a probarlo, ambas tesis constituyen una notable anticipación de investigaciones recientes sobre este sentimiento, las condiciones en que se activa y las expresiones verbales y no verbales a que conduce. Parte de esos logros posparetianos utilizan alguna forma de análisis de discurso, así Perelman (1945), Homans (1954), Kelsen (1960) y Schmidtz (2006). Pero otros se deben a la implementación de métodos no discursivos, donde se usa modelaje matemático y diseños experimentales; así Jasso (1980), Fröhlich, Oppenheimer y Eavey (1987a, 1987b); Fröhlich y Oppenheimer (1990, 1992), Young (1994) y Binmore (2005). Finalmente, otros combinan ambos enfoques, así Elster (1992) y Boudon (1995). No es claro quiénes de ellos leyeron a Pareto y fueron influenciados por él; pero lo que más importa es que la tarea que plantea forma parte importante de las ciencias sociales contemporáneas y que el análisis del discurso es solamente una herramienta en el arsenal de la investigación requerida para resolver dicha tarea.

Por lo demás, quisiera insistir en que Pareto era mucho más escéptico de lo que son los autores contemporáneos mencionados acerca de la univocidad de términos como *justicia* (o *derecho, moral, religión*, etc.), con lo cual se anuncia una posible divergencia

entre Pareto y tales autores, una divergencia cuya importancia habría que examinar. El lector sabrá, tanto por experiencia propia como por sus lecturas, que damos naturalmente en creer que los términos usuales del lenguaje ordinario son lo suficientemente precisos como para guiar la investigación. Pareto en cambio insiste una y otra vez en sus obras que esto no es así, y que en el mejor de los casos se trata de términos provisionales que dirigen la mirada de forma tosca a los fenómenos, pero que en su momento deben ser sustituidos por términos más apropiados. Piense el lector que eso justamente es lo que pasó en las ciencias naturales, donde "agua", "aire", "movimiento" y decenas de términos más del lenguaje ordinario fueron reemplazados por términos como "H_2O", "nitrógeno", "oxígeno", "momento angular", etc. No estoy queriendo decir que los estudiosos de las ciencias sociales y cognitivas no sepan esto; pero sí que no siempre dejan tan clara la situación metodológica como lo hizo Pareto, y que esto podría tener consecuencias de peso en los resultados a que se llegue.

Este es un buen momento para insistir, por otra parte, en un punto fácil de malentender: términos como "instintos", "sentimientos" e "inclinaciones naturales", con los que se refiere Pareto a la parte alógica de las acciones humanas, no son sino etiquetas provisionales y desechables que nos permiten indicar una causa subyacente e inobservable, cuya existencia se postula sobre la base de la existencia de acciones alógicas, que es lo único observable. Por lo mismo, el análisis paretiano de textos no puede en rigor probar la existencia de estas causas. Al comparar los elementos comunes de muchos y muy diversos textos, este análisis va eliminando la variación. Lo que queda al final del análisis son meros residuos textuales. Por eso es que la teoría de Pareto distingue entre el fenómeno observable, que son estos residuos textuales, y la causa inobservable, que son los "instintos" (o como se los quiera llamar). Nuestro autor dice que tal vez llegará un día en que estemos en posición de estudiar estas causas postuladas de manera más directa. Esto me parece ser justo lo que ha venido ocurriendo en la investigación

experimental y clínica posterior, de la que no puedo hablar aquí excepto para exhortar a que operemos con cautela en este terreno y no afirmemos más de lo que los datos apoyen.

Para concluir, el *Tratado de sociología general* no es un libro de texto para enseñar a analizar textos y discursos. Sin embargo, sus páginas rebosan de ejemplos concretos de análisis que pueden ser estudiados por quien se interese en las lecciones metodológicas que ellos contienen.[8] Con todo, espero que las referencias a otros investigadores empeñados en tareas similares y más cercanos a nosotros hagan patente que se trata de un libro digno de ser estudiado al menos por todos aquellos que se hayan dado cuenta de que no es posible hacer ciencias sociales sin tener y cultivar la conciencia de que las propias "teorías" y discursos que se construyen y difunden tanto dentro como fuera de ellas constituyen un fenómeno social *sui generis* que es él mismo un objeto privilegiado de análisis científico. El análisis del discurso que ocupa tanto espacio en el *TSG* no fue un capricho de polemista, como algunos han pensado, sino que se le impuso a Pareto por el simple hecho de tener que tomar como punto de partida las "teorías" propuestas tanto por los científicos sociales (incluyendo algunos economistas) como por filósofos, juristas y *hommes de lettres*, así como el ocasional político, científico y periodista. Con todo, el análisis del discurso no basta, sino que debemos siempre trabajar también con materiales no discursivos que nos permitan descubrir las constantes que subyacen a la variación. Hoy día en particular debemos acudir a los métodos clínicos, observacionales y experimentales creado por psicólogos, antropólogos, biólogos y economistas, si queremos de verdad valernos de toda la evidencia que existe.

---

[8] Recientemente ha aparecido el primer tomo de lo que promete ser una trilogía sobre la metodología paretiana en todos sus detalles (Garzia, 2006; mi reseña en Leal, 2009). Es de esperar que ella contenga desarrollos importantes para la comprensión actualizada de, entre otras cosas, la peculiaridad del análisis paretiano del discurso.

Cierro esta sección con una lista de diferencias entre el análisis paretiano del discurso y otros tipos de análisis del discurso que son probablemente más familiares al lector:

1. No es un análisis normativo ni práctico, sino descriptivo y teórico. Pareto no pretende (como Aristóteles, Bacon, Mill y tantos otros) inducir a las personas a pensar mejor, a evitar falacias, a defenderse de otros que las cometan contra ellos, o a ganarle la partida a otros usándolas. Ni tampoco le interesa dar preceptos de pensamiento correcto (como si fuera un lógico o un filósofo de la ciencia). Lo que le interesa es describir las acciones de los seres humanos y los discursos que las acompañan, y crear una teoría de unos y otras.
2. No es un análisis centrado en el individuo, como lo serían las propuestas de psicólogos, sociólogos, antropólogos o historiadores que están interesados en las desviaciones del pensamiento de tal o cual individuo o tal o cual tipo de individuo (por edad, por género, por clase, por etnia, por cultura, por nivel educativo, por intereses sectoriales) respecto de normas preestablecidas (sean ellas las que fueren y se tomen como baremo con la intención que sea). Es más bien un análisis orientado a los fenómenos sociales, es decir, al efecto colectivo de agregar las acciones individuales, con lo cual nuestro autor no hace otra cosa que pensar y razonar como economista.
3. No es un análisis formal en el que se digan cosas generales del tipo "los seres humanos cometen tales errores, razonan con tales sesgos, evitan confrontarse con tales tipos de evidencia", y otras cosas semejantes de carácter abstracto; sino que lo que interesa a Pareto es el contenido específico, los detalles: ¿por qué los seres humanos con tanta frecuencia sucumben al deseo de influir mediante palabras o rituales sobre el clima?, ¿por qué el proteccionismo de todos los tipos tiene para ellos tales atractivos y son tan creativos en encontrar nuevas formas de proteger a uno u otro sector frente a otros que pudieran hacerles competencia?, ¿por qué el senti-

miento patriótico es más fuerte en tales y cuales lugares y épocas frentes a tales otros? La plétora de hechos, datos y fenómenos que Pareto se esfuerza (para el horror e incomprensión de casi todos sus pocos lectores) en clasificar y subclasificar, ordenar y conectar, incluso estimar en fuerza y magnitud, es el corazón del asunto, no generalidades del tipo de los sesgos.

4. Finalmente, el análisis que Pareto intenta desarrollar no es ni quiere ser en rigor un análisis de los discursos por los discursos mismos, sino que los discursos son un mero recurso metodológico cómodo, que le permite a nuestro autor encontrar los rastros de las fuerzas desconocidas o mal conocidas que impelen a los seres humanos (en lo general como en lo particular) a actuar así o asá, en tal lugar o momento y en tal o cual dirección.

Casi cualquiera de estas características, tomada sola, distinguiría a Pareto de una gran parte, si no es que de la mayoría de los esfuerzos cobijados bajo el rubro "análisis del discurso"; pero la suma de todas ellas le da a su propuesta un carácter único e incluso extraño y ciertamente muy fácil de malentender. *Caveat lector!*

Razones por las que no se lee a Pareto

Los apartados anteriores de este trabajo no pueden ser sino un intento de introducir al lector a una parte de la riqueza de pensamiento contenida en la extensa obra de Vilfredo Pareto. Espero que a pesar de sus imperfecciones y tal vez sesgos el apretado resumen que precede haya persuadido al menos a algunos lectores de que nuestro autor tiene mucho qué decirnos todavía. Pero veamos las cosas más despacio: ¿por qué existe un libro como el que tiene el lector en sus manos, y por qué existe dentro de él un capítulo como éste?

La razón de fondo es (me parece) que se cree que las ciencias sociales no disponen todavía de algo así como una teoría general, válida, y reconocida como válida, para todas las ciencias sociales. Voy a romper una lanza aquí y a decir que en rigor la investigación en

ciencias sociales dispone en principio no solamente de una, sino de siete teorías generales, a saber: la teoría económica, la teoría lingüística, la teoría jurídica pura, la crítica filológica, la teoría estadística, la teoría de la evolución de especies sociales y la llamada "teoría de la mente". Sin embargo, para cada una de ellas es posible presentar objeciones contra la idea de que serían teorías *de* las ciencias sociales. No es aquí el lugar para discutir una cuestión tan delicada; sólo aclaro que el principal obstáculo para entenderse sobre ella es el prejuicio según el cual las ciencias sociales se distinguirían *por su objeto de estudio*. Es un prejuicio comprensible y de abolengo; las ciencias sociales nacieron en momentos y con motivaciones diferentes. Nada más natural que levantar barreras y mirar con recelo a los otros, si bien siempre ha habido autores que se mueven en varios campos a la vez sin problemas. En todo caso, los desarrollos teóricos de los últimos cincuenta años nos muestran más bien que, dado un objeto de estudio elegido por practicantes de una ciencia social, habrá practicantes de otra que puedan estudiar y de hecho estudien ese mismísimo objeto. ¿No hay diferencias entonces entre las ciencias sociales? Sí que las hay; pero no se refieren a los objetos de estudio, sino más bien, por un lado, a preferencias metodológicas, y por el otro, a ciertos supuestos, perspectivas, hipótesis, modelos, y tal vez tendencias ideológicas (esto último doblemente delicado de tratar).

Es este prejuicio disciplinar tan potente el que nos fuerza, por un lado, a estudiar a los "teóricos sociales" (en plural, nótese bien), y por otro lado a trabajar con modelos *parciales*, "de rango medio" (y hasta "de medio pelo"), en muchos casos diseñados para tratar un solo problema o a lo más una familia reducida de problemas. De hecho, se trata de dos caras de la misma moneda; y acaso la mejor definición es ésta: llámase "teórico social" a un autor que ha construido modelos parciales que iluminan porciones pequeñas del fenómeno social.[9] Pareto es sin duda en este sentido un "teórico social": sus

9 Una cuestión que está poniéndose interesante concierne la posibilidad de crear una *teoría unificada* de las ciencias sociales, es decir una que

obras rebosan de modelos parciales aplicables a problemas particulares, y constituyen un corpus de preguntas, hipótesis, métodos de análisis y resultados comparable a los que ofrece cualquier otra obra que se pueda considerar como "teórica" en sociología. En otro sentido rebasa esa modesta definición, por cuanto precisamente todo su quehacer sociológico culminó en el esbozo de una *teoría general* del equilibrio social que fuera capaz de generalizar la teoría general del equilibrio económico, la cual es a su vez la "joya de la corona" en la economía contemporánea. El espacio de este capítulo me impidió entrar en esta materia, de manera que he tratado de hablar de Pareto como se suele hablar de otros "teóricos sociales": desde el punto de vista de aportaciones puntuales, en este caso su método de análisis del discurso. Mostrando su relevancia para la sociología contemporánea creí presentar un argumento suficiente para que no se le excluya, como se ha hecho, de los programas de estudio. Pero ha llegado el momento de tratar de responder a la pregunta con la que comencé: ¿cuáles son las razones por las que Pareto ha sido arrojado al olvido y prácticamente no se le lee más? Entre los pocos lectores que tiene Pareto en nuestros tiempos, algunos han intentado responder a la misma pregunta (consúltese particularmente Freund, 1974: 5-22; Valade, 1990: 7-20; Femia, 2009). Sus diagnósticos sólo parcialmente coinciden entre sí y con el mío, el cual consiste en decir que las razones de fondo son tres y sólo tres. Procedo a exponerlas.

---

reúna tanto las teorías generales como los modelos parciales. El lector interesado debe dirigir su atención particularmente a dos propuestas: una que va de los datos a la teoría (Jasso, 2007a, 2007b) y otra que va de la teoría a los datos (Gintis, 2009). Ninguna de estas propuestas se reclama de la sociología general paretiana, pero no me parece tampoco que sean en principio incompatibles con ella. La cuestión está abierta. Por otro lado, dos autores contemporáneos han defendido la importancia de los clásicos en términos de la definición que doy arriba de "teórico social", a saber Raymond Boudon (1998, 2000, 2005) y Jon Elster (1993, 2009).

La primera razón

La primera razón es la conjunción de dos hechos: uno es que la obra paretiana es sumamente extensa e intrincada; el otro es que esa obra culmina en y propone una sociología *general* y renuncia de entrada a cultivar sociologías especiales. El primer hecho (lo extenso e intrincado) no explica nada por sí solo. La obra de Weber es casi tan extensa e intrincada como la de Pareto, y su carácter de clásico nunca había sido tan firme como hoy. Sin embargo, la parte general en Weber es extremadamente breve y esquemática. Me refiero naturalmente a los "conceptos fundamentales" en *Economía y sociedad*, y a la "consideración intermedia" en la *Sociología de la religión*, ya que los escritos metodológicos discuten cuestiones de forma más que de contenido. Habrá sin duda lectores presurosos que todo lo que han leído de Weber son esos textos generales; pero cualquiera que se haya tomado en serio la lectura de Weber sabe que el corazón de su obra está constituido por sociologías especiales, principalmente del derecho, de la ciudad y de la religión, de la economía y el mercado, del Estado y la burocracia, y en su juventud algo que acaso podríamos llamar la sociología de las sociedades comerciales y los gremios, de la agricultura y de la bolsa.

Si tomamos a Durkheim, cuya obra es ciertamente algo menos voluminosa que la de Weber, pero sólo en apariencia de más sencilla comprensión (la apariencia viene de la extraordinaria calidad de su prosa), veremos lo mismo: sus *Reglas* son un poco metodología y un poco sociología general; en lo primero tienen la gran virtud de no perderse en teutónicas circunvoluciones; pero en lo segundo, en lo que tengan de sociología general, son al menos igualmente breves y esquemáticas que los "conceptos fundamentales" de Weber. Y casi todos los comentaristas de Durkheim insisten en que sus aportes principales no están en las *Reglas*, sino justamente en los detalles de sus sociologías especiales, de las que nos propone una sociología de la división del trabajo y de las profesiones, una sociología del suicidio, una sociología de la

educación, una sociología de la clasificación, del totemismo y de la religión. Pareto en cambio, si bien toca de paso esos temas especiales, enfoca su atención principal a la sociología general. Pues bien: es un hecho que tal ambición generalizante es mucho menos popular. De hecho, para el caso de la escuela durkheimiana, podemos confirmar el diagnóstico, por cuanto esta tendencia a una teoría general es precisamente la objeción principal de la reseña del *TSG* de Halbwachs (1918, 1920), una reseña por lo demás plagada de una profunda ignorancia de la teoría económica. Lo curioso del asunto no es tanto esta ignorancia como tal (después de todo, cualquiera tiene derecho a ocuparse de lo que le venga en gana) sino la ignorancia de esa ignorancia, como cuando en 1907 el propio Halbwachs se arroga el derecho de reseñar el *Manual de economía política* de Pareto de una manera que hoy día mueve a risa. Para completar la broma hay que observar que el más reciente biógrafo de Durkheim no se percata de la ironía del caso (Fournier, 2007: 674).

Por si esto fuera poco, hay que recordar algo que dije y repetí antes: nuestro autor pone en duda que las etiquetas que se suelen utilizar para *concebir* las sociologías especiales sirvan de mucho a la investigación científica. Para Pareto, en efecto, términos como "derecho", "religión", "moral", y en general prácticamente todos los términos heredados sobre los fenómenos sociales, son oscuros, vagos, difusos y por momentos incluso vacíos. Esto es para enemistar a cualquiera que se aferre al "lenguaje de la tribu" y no esté dispuesto a trabajar con un vocabulario alternativo y siempre vigilado de cerca. La mayoría de los lectores no lo están por razones por lo demás perfectamente comprensibles.

La segunda razón

La segunda razón es el hecho de que Pareto sea reconocido como un gran economista. Desgloso este hecho en tres partes. Por un lado, es claro que Weber y Durkheim son ambos vistos como sociólogos, y en parte el primero como politólogo y el segundo como

antropólogo, antes que como cualquier otra cosa (a pesar de que ambos incursionaron en filosofía, religión, derecho, educación, historia y economía). Pero ninguno de los dos autores tienen en cualquier otro campo del saber siquiera de lejos el reconocimiento que tienen en sociología o antropología. Pareto en cambio justamente no es reconocido hoy día por nadie *como* sociólogo sino en contados casos. Dicho sea de paso, los politólogos han perpetuado la especie de que Pareto sería un miembro de su tribu, cosa por demás dudosa, al menos en los términos en que suele expedírsele tal reconocimiento. En efecto, se cree que hay algo así como una teoría de las *élites* en Pareto, la cual éste compartiría al menos con Gaetano Mosca y Roberto Michels. Ya en su momento Pareto sufrió los ataques de Mosca (no de Michels) por no reconocerle su prioridad en esta teoría; y ya Pareto se defendió, en mi opinión correctamente, de que lo único en común entre Mosca y él era el concepto mismo de *élite* política, cuya paternidad es desconocida (encontramos el concepto en todos los teóricos de la política que en el mundo han sido y desde que se tiene noticia). La teoría de Pareto es de hecho muy diferente de la de Mosca, y no puede comprenderse cabalmente sin entender la teoría general del equilibrio social expuesta en el capítulo XII del *Tratado de sociología general.*

Por otro lado, si Pareto no es reconocido como sociólogo, su prestigio como economista es enorme. Y aquí está el segundo problema: la posición de superioridad que tiene la economía dentro de las ciencias sociales ha producido un innegable complejo de inferioridad en las demás ciencias sociales frente a la economía. De hecho, ya desde los albores de la sociología, con Auguste Comte, podemos observar un disgusto y una tendencia a buscar pleito con los economistas (*Cours de philosophie positive*, lección 47; Leal, 2008, cap. XVII). Y ese disgusto y esa tendencia continúa hasta el presente, lo cual lleva a veces a resultados regocijantes, como cuando los economistas incorporan hallazgos sociológicos a sus modelos (Akerlof y Kranton, 2010) o cuando los sociólogos encuentran y describen finamente fenómenos económicos ines-

perados (Zelizer, 1997), pero otras veces produce resultados más bien patéticos o de comicidad involuntaria, como cuando ciertos sociólogos proponen sustituir la economía por algo que llaman "sociología económica", una disciplina más o menos imaginaria que construyen sobre una ignorancia supina del carácter y alcance de la ciencia económica (Swedberg, 2003). En todo caso, en esta relación incómoda entre una disciplina poderosa y madura y una que no acaba de tomar forma teórica podemos discernir una razón muy humana para perpetuar el olvido de Pareto.

Finalmente fuerza es reconocer que para la mayoría de los seres humanos es difícil hacerse cargo de la peculiar postura que adoptan los economistas. Esto se expresa con gran tersura en un libro reciente de Thomas Mayer:[10]

> Acepto la visión trágica de la vida… una visión que tiembla ante las dificultades y peligros que surgen de tratar de mejorar el mundo… Advierto que la mayoría de las elecciones de política requieren intercambiar unas cosas por otras [*trade-offs*], lo cual es a menudo penoso, y no pienso que todo lo que se requiere sea adoptar una postura ilustrada y moralmente correcta. (Mayer, 2009: 8).

La mayoría de los economistas piensan (hablan, categorizan, juzgan, razonan, teorizan, miden, investigan) justamente así, no en términos absolutos sino relativos, en términos de ventajas y desventajas, costos y beneficios, ganancias y pérdidas. La mayoría de los no-eco-

---

[10] Detrás de este terso pasaje se esconde el tema de la enorme dificultad que tienen los seres humanos en general y los científicos sociales en particular para comprender el razonamiento económico, la cual ha producido una inmensa literatura (véase la discusión en Leal, 2008, cap. VII: 165-167). Dicha dificultad fue de hecho el punto de arranque para el proyecto de sociología general que va desde las luchas políticas de Pareto contra el proteccionismo (ejemplo prototípico de acción alógica) hasta la laboriosa construcción del TSG (Steiner, 1995; Mornati, 1997).

nomistas en cambio decididamente no piensan así; antes al contrario rechazan ese modo de pensar (como cínico, desalmado, inhumano, despiadado, injusto, estrecho, arrogante). Pareto fue un economista ordinario en este punto, si bien se expresó a veces cáustica e incluso sardónicamente; lo que sólo empeora las cosas desde el punto de vista de la recepción por no-economistas. Por todo ello, el ser Pareto economista y además aplaudido como tal lo separa automáticamente de cualquier otro sociólogo.

La tercera razón

La tercera razón es que Pareto adopta una posición ético-metodológica que resulta a la mayoría de las personas francamente repelente. Su insistencia en separar la cuestión de la verdad de la cuestión de la utilidad va contra los instintos de la mayoría de las personas que han elegido las ciencias sociales como su campo de trabajo y (quien más quien menos) ven ese campo de trabajo como una actividad política, cuasipolítica, pseudopolítica o criptopolítica. En este punto Weber adoptó una posición perfectamente similar a la de Pareto, como sabe muy bien todo mundo (al menos no puedo imaginarme un lector de este trabajo que no haya leído sus conferencias sobre el político y el científico), pero la posición de Weber es más formalista y filosófica, menos provocadora, y de hecho formulada en términos bastante trágicos y patéticos. Pareto en cambio presenta la postura de manera alternativamente irónica, sardónica y sarcástica, con lo cual parece calculada para ofender a quienes ven en las ciencias sociales una especie de *Ersatz* de la vida práctica; donde Weber, como Heráclito, llora ante la comedia humana, Pareto ríe como Demócrito.

Y las cosas se ponen peor: no contento con separar la verdad de la utilidad, Pareto se atreve a colocar a las ciencias sociales mismas como un objeto de gran interés para el análisis sociológico mismo. A riesgo de parecer repetitivo, me gustaría formular este punto crucial de otra manera. El interés *práctico* de las ciencias sociales es el del "bien" o la "utilidad" de las sociedades humanas (sea una en par-

ticular, un grupo de ellas o la totalidad). Durkheim llegó a decir que sin ese interés práctico no podía él ver qué sentido tenía ocuparse de los fenómenos sociales (1893, Prefacio); y como él piensa la mayoría. Ahora bien, en qué consista ese bien o utilidad es una cuestión que divide a los espíritus: unos enfatizan el orden social, otros la prosperidad (la "riqueza de las naciones"), otros la justicia (por ejemplo la distribución equitativa de aquella "riqueza"), otros más la paz o la concordia o la libertad o la moralidad o alguna otra de estas grandes cosas. Los esfuerzos teóricos por entender la marcha de las sociedades humanas (su emergencia, desarrollo y decadencia; de una particular, varias de ellas o todas) tienen aquel interés práctico no lejos de su mira (por ejemplo, cómo le hizo una determinada nación para prosperar, a fin de ver si otras menos afortunadas pudieran seguir su ejemplo). Pues bien: lo peculiar de Pareto consiste (a diferencia de otros sociólogos) en que de entrada pone el interés práctico no como una meta a alcanzar mediante la teoría, no como la aplicación de la teoría, sino como el *objeto* de estudio primordial de la teoría. No quiere nuestro autor entender las sociedades para contribuir a su mejoramiento, sino que quiere hacer una teoría de ese mejoramiento en cuanto él involucra las ideas y acciones de los seres humanos que lo pretenden o dicen pretenderlo. Por lo demás, la "manía de la utilidad" –como se refiere Pareto a esa obsesión por la aplicabilidad práctica de las ciencias en general y de las ciencias sociales en particular para "mejorar" la situación de la humanidad, e incluso para lograr la "felicidad" del género humano– es un sueño ilustrado, una herencia de las Luces.[11]

[11] Estas conexiones son expuestas con gran claridad y una prosa tan sabrosa y sardónica como la de Pareto por el lamentablemente poco conocido filósofo australiano David Stove en una colección de artículos (Irvine, 2003) que tiene por cierto muchas enseñanzas históricas de primer orden. El hecho de que Stove no parece haber leído nunca y tal vez ni siquiera haber oído de Pareto hace las semejanzas y sintonías entre ambos autores especialmente interesantes.

Ahora bien: si renunciar al sueño ilustrado ya es pecado mayor, cuanto más será hacer de los científicos sociales el blanco mismo del análisis sociológico, a ellos que están tan acostumbrados a tomar a los demás seres humanos como su objeto de estudio. Algún lector objetará que esto pudo haber sido cierto en tiempos de Pareto, en que no existía todavía la sociología de la ciencia y la del conocimiento apenas estaba comenzando a emerger, pero ciertamente no lo es en nuestros días, y por tanto no cuenta como razón para evitar leer a Pareto *hoy*. A tal lector no le faltará razón hasta cierto punto; pero debemos recordar que la sociología de la ciencia al uso o bien es de inspiración marxista o bien cae en los excesos del posmodernismo. La manera como Pareto analiza las ciencias sociales es completamente diferente y mucho más corrosiva. De hecho, esa manera de analizar forma parte de una concepción de la vida humana tan alejada del humanismo ortodoxo que repugna a la mayoría de sus lectores. Al comienzo de su *Tratado lógico-filosófico* dijo Wittgenstein que nadie comprendería su libro "a menos que hubiese pensado los mismos pensamientos". Doy en pensar que lo mismo vale para los escritos de Pareto: nadie puede comprenderlos, y mucho menos disfrutar y sacar provecho de su lectura, a menos que haya pensado pensamientos sobre la vida humana, sus periplos, peripecias, predicamentos y porfías, que sean al menos semejantes a los del autor italiano. Y hasta donde alcanza mi experiencia muy pocas personas caen bajo esa descripción.

Otras posibles razones y concluyo

Hay otras dos razones que podrían acaso alejar a los posibles lectores. Una de ellas es el vasto saber clásico de nuestro autor, manifestado por ejemplo en citas copiosas de autores griegos y latinos en el original. Más de algún lector retrocederá asustado ante esta erudición. A otros en cambio los alejará su sólida formación matemática, tan manifiesta en el uso de ecuaciones y gráficas, a veces poco usuales. Un tercer grupo de lectores le horrorizará la combinación como tal de pasajes

en griego y latín con fórmulas algebraicas y diagramas geométricos. La famosa brecha entre las dos culturas haría según esto ilegible a Pareto.

Por si esto fuera poco, no faltará entre los bienpensantes quien se sienta ofendido por el hecho de que Mussolini se autonombró discípulo de Pareto; pero aquí sí hay que poner un freno, porque quien se vaya con ese cuento e imagine que el fascismo, tal como nosotros lo conocemos y se desarrolló después de la muerte de nuestro autor, le pudo haber sido atractivo sólo demuestra una muy incompleta y anacrónica visión de los acontecimientos de la época. En efecto, hay que tener en cuenta que Pareto, quien murió en agosto de 1923, no vivió para conocer la clase de régimen que el fascismo instauraría en Italia a partir de junio de 1924. Nadie puede saber lo que hubiera pasado por su cabeza (y sobre todo por su pluma indoblegable) de haber vivido más tiempo. Sin embargo, quisiera indicar aquí brevemente algunas constantes en la actitud política de Pareto durante su vida: (a) un sentimiento potentísimo de libertad para todos los ciudadanos, que es el patrimonio ideal del liberalismo clásico teórico, el cual, como Pareto constató una y otra vez, fue traicionado en mayor o menor medida por los liberales que llegaron al poder y se vieron presionados, como es usual en política, por las urgencias del corto plazo; (b) una casa y bolsillo abiertos siempre para los perseguidos, sin importar a qué partido perteneciesen, y lealtad a toda prueba para gente de la teoría o la práctica, siempre que fuesen honestos y dedicados a sus diversos trabajos y causas; (c) una convicción, nacida del conocimiento de la historia europea, de que sin orden social no hay civilización, y de que, cuando los gobiernos son débiles y no se enfrentan a los delincuentes, generan una reacción más o menos violenta para restaurar la seguridad de los ciudadanos; (d) una preocupación indignada por el infortunio de las clases desposeídas a manos de numerosas coaliciones de intereses cubiertas por espesísimos velos de hipocresía y engaño, velos por cierto que en su juventud creyó nuestro autor que era posible rasgar mediante la teoría económica, si bien con el tiempo y las decepciones que éste conlleva terminó convencido de que la tarea era impracticable, por

lo que se dedicó a crear la teoría de esos velos, a saber la sociología general. Este conjunto de actitudes es incompatible con la idea, verdaderamente trasnochada, de que Pareto hubiese permanecido callado y abúlico ante las atrocidades que los fascistas (y no se diga los nazis) habrían de cometer.[12]

Sea como fuere de todo ello, sigo pensando que las tres razones que he dado antes me parecen ser con mucho las principales, las de fondo, las únicas verdaderamente operativas. Por mi parte sólo espero que el trabajo que con estas líneas termina, si bien no esté en posición de contrarrestar las predisposiciones que acabo de describir, al menos sí haya conseguido despertar la curiosidad, si no incluso abrir el apetito de algunos lectores, y que acepten así mi invitación a no leer lo que se dice de Pareto (y aquí me incluyo), sino más bien a asomarse por propia cuenta y riesgo a los textos que él escribió.

Bibliografía

Akerlof, George A. y Rachel E. Kranto (2010). *Identity economics: how our identities shape our work, wages, and well-being*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Anónimo (1824). *The book of fallacies, from unfinished papers of Jeremy Bentham by a friend*. Londres: John & H. L. Hunt.

Aqueci, Francesco (1991). *Le funzioni del linguaggio secondo Pareto*. Berna: Peter Lang.

Aron, Raymond (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*. París: Gallimard.

Barbieri, Giovanni (2003). *Pareto e il fascismo*. Milán: Franco Angeli.

[12] Si el lector curioso quisiera más detalles, le recomiendo leer el cap. I, biográfico, de Eisermann (1987), pero sobre todo la enorme correspondencia de Pareto y dentro de ella muy particularmente la que llevó con su gran amigo el célebre economista Maffeo Pantaleoni (De Rosa, 1960). Si aun quiere más datos y argumentos puede consultar además la monografía de Barbieri (2003).

Binmore, Ken (2005). *Natural justice*. Nueva York: Oxford University Press.

Bobbio, Norberto (1961). Pareto e la teoria dell'argomentazione. *Revue internationale de philosophie* 58: 376-399.

Boudon, Raymond (1979). *La logique du social*. París: Hachette.

— (1984). Le phénomène idéologique: en marge d'une lecture de Pareto. *L'Année sociologique* 34: 97-125.

— (1995). *Le juste et le vrai: études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*. París: Fayard.

— (1998). *Études sur les sociologues classiques*. París: Presses Universitaires de France.

— (1999). L'actualité de la distinction parétienne entre "actions logiques" et "actions non logiques". Alban Bouvier, coord. *Pareto aujourd'hui*. París: Presses Universitaires de France, pp. 35-70.

— (2000). *Études sur les sociologues classiques II*. París: Presses Universitaires de France.

— (2003). *Raison, bonnes raisons*. París: Presses Universitaires de France.

— (2005). *Tocqueville aujourd'hui*. París: Presses Universitaires de France. Traducción al inglés: *Tocqueville for today*. Oxford: The Bardwell Press, 2006.

— (2007). *Essais sur la théorie générale de la rationalité: action sociale et sens commun*. París: Presses Universitaires de France.

Bouvier, Alban (1995). Les paralogismes d'un point de vue sociologique. *Hermès* 16: 45-55.

— (1999a). Naturalisme et actionnisme chez Pareto: pertinence des problèmes parétiens en sociologie cognitive. Alban Bouvier, coord. *Pareto aujourd'hui*. París: Presses Universitaires de France, pp. 243-271.

— (1999b). La théorie de l'équilibre social chez Pareto: une théorie paralléliste. Versant causal et versant intentionnel de l'équilibre social. *Revue européenne des sciences sociales* (*Cahiers Vilfredo Pareto*), XXXVII (116): 245-258.

Bousquet, George Henri (1925). *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*. París: Payot.

Busino, Giovanni, ed. (1973). *Vilfredo Pareto: epistolario 1890-1923*. 2 vols. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei.

— (1988). *Vilfredo Pareto: Trattato di sociologia generale*. 4 vols. Edición crítica. Turín: UTET.

— (1989). *Œuvres complètes de Vilfredo Pareto*. Vol. XXX: *Lettres et correspondances. Compléments et additions*. Ginebra: Droz.

De Rosa, Gabriele, ed. (1960). *Vilfredo Pareto: lettere a Maffeo Pantaleoni 1890-1923*. 3 vols. Roma: Banca Nazionale del Lavoro.

Dumont, Étienne, ed. y trad. (1816). *Tactique des assemblées législatives, suivi d'un traité des sophismes politiques*, *ouvrage extrait des manuscrits de Jérémie Bentham*. Vol. II. Ginebra: J. J. Paschoud.

Durkheim, Émile (1893). *De la division du travail social: étude sur l'organisation de sociétés supérieures*. París: Félix Alcan.

Eisermann, Gottfried (1987). *Vilfredo Pareto*. Tubinga: Mohr (Siebeck).

— (1989) *Max Weber und Vilfredo Pareto: Dialog und Konfrontation*. Tubinga: Mohr (Siebeck).

Elster, Jon (1992). *Local justice: how institutions allocate scarce goods and necessary burdens*. Nueva York: Russell Sage Foundation.

— (1993). *Political psychology*. Nueva York. Cambridge University Press.

— (1999). *Alchemies of the mind: rationality and the emotions*. Nueva York: Cambridge University Press.

— (2007). *Explaining social behavior: more nuts and bolts for the social sciences*. Nueva York: Cambridge University Press.

— (2009). *Alexis de Tocqueville, the first social scientist*. Nueva York: Cambridge University Press.

Farina, Giulio (1920). *Vilfredo Pareto: Compendio di sociologia generale*. Florencia: Barbèra.

Fauconnier, Gilles y Mark Turner (2002). *The way we think: conceptual blending and the mind's hidden complexities*. Nueva York: Basic Books.

Femia, Joseph (2009). Introduction. *Vilfredo Pareto*. J. Femia. ed. (XI-XXVIII). Farnham (Surrey, UK): Ashgate.

Fournier, Marcel (2007). *Durkheim, 1858-1917*. París: Fayard.

Frauenstädt, Julius, ed. (1964). *Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass: Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente*. Leipzig: Brockhaus.

Freund, Julien (1974). *Pareto: la théorie de l'équilibre*. París: Seghers.

Frohlich, Norman y Joe A. Oppenheimer (1990). Choosing justice in experimental democracies with production. *The American Political Science Review* 84(2): 461-477.

— (1992). *Choosing justice: an experimental approach to ethical theory*. Berkeley, CA: The University of California Press.

— y Cheryl L. Eavey (1987a). Laboratory results on Rawls's distributive justice. *British Journal of Political Science* 17(1): 1-21.

— (1987b). Choices of principles of distributive justice in experimental groups. *American Journal of Political Science* 31(3): 606-636.

Gabbay, Dov M. y John Woods (2009). Fallacies as cognitive virtues. O. Majer, A.V. Pietarinen y T. Tulenheimo, coords. *Games: unifying logic, language, and philosophy*. Heidelberg: Springer, pp. 57-98.

Garzia, Mino B. C. (2006). *Metodologia paretiana*. Vol. I: *Differenziazione, non linearità, equilibrio*. Berna: Pater Lang.

Geeraerts, Dirk (2010). *Theories of lexical semantics*. Nueva York: Oxford University Press.

Gilbert, Michael (1997). *Coalescent argumentation*. Mahwah, Nueva Jersey: Lawrence Erlbaum.

Gintis, Herbert (2009). *The bounds of reason: game theory and the unification of the behavioral sciences*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Goddard, Cliff, coord. (2008). *Cross-linguistic semantics*. Amsterdam: John Benjamins.

Halbwachs, Maurice (1907). Reseña de Pareto. *Manuale di economia politica, 1906*. *L'Année sociologique* X: 527-529.

— (1918). Le Traité de sociologie générale de M. Vilfredo Pareto [vol. I]. *Revue d'économie politique* 32(5-6): 578-586.

— (1920). Science économique et sociologie: le Traité de sociologie

générale de M. Vilfredo Pareto [vol. II]. *Revue d'économie politique* 34(4): 467-475.

Hamilton, William G. (1808). *Parliamentary logick, to which are subjoined two speeches, delivered in the House of Commons of Ireland, and other pieces*. Londres: Thomas Payne.

Homans, George C. (1954). The cash posters: a study of a group of working girls. *American Sociological Review* 19(6): 724-733.

Irvine, David, ed. (2003). *David Stove: on enlightenment*. Nueva Brunswick, Nueva Jersey: Transaction.

Jasso, Guillermina (1980). A new theory of distributive justice. *American Sociological Review* 45(1): 3-32.

— (2007). Theoretical unification in justice and beyond. *Social Justice Research* 20(3): 336-371.

— (2008). A new unified theory of sociobehavioral forces. *European Sociological Review* 24(4): 411-434.

Kautsky, Karl, ed. (1905-1910). *Karl Marx: Theorien über den Mehrwert*. 4 vols. Stuttgart: Dietz.

Kelsen, Hans (1960). Das Problem der Gerechtigkeit. Apéndice a la segunda edición de la *Reine Rechtslehre*. Viena: Franz Deuticke, pp. 357-444.

Leal Carretero, Fernando (2008). *Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias*. Guadalajara: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

— (2009). Reseña de Garzia 2003. *Estudios Sociológicos*, XXVII (80): 702-708.

Manca, Gavino, ed. y coord. (2002). *Vilfredo Pareto, 1848-1923: l'uomo e lo scienziato*. Milán: Libri Scheiwiller/Banca Popolare di Sondrio.

Mayer, Thomas (2009). *Invitation to economics: understanding argument and policy*. Nueva York: Wiley-Blackwell.

Mill, John Stuart (1843). *A system of logic, ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation*. 2 vols. Londres: John W. Parker.

Mornati, Fiorenzo (1997). *La formazione del pensiero di Vilfredo Pareto dagli scritti giovanili al cours d'économie politique*. Tesis doctoral, Universidad de Florencia.

Papini, Giovanni (1918). *Testimonianze: saggi non critici*. Milán: Studio Editoriale Lombardo.

Pareto, Vilfredo (1893). Introduction à Marx. *Karl Marx: Le Capital*. Selección de Paul Lafargue (III-LXXX). París: Guillaumin.

— (1898). Du matérialisme historique. *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* I: 149-153.

— (1902, 1903). *Les systèmes socialistes*. Vols. I y II. París: Giard & Brière.

— (1913). Il massimo di utilità per una collettività in sociologia. *Giornale degli Economisti* 46, Serie Terza, anno XXIV: 338-341.

— (1916). *Trattato di sociologia generale*. 2 vols. Florencia: Barbèra.

— (1917, 1919). *Traité de sociologie générale*. Vols. I y II. Traducción de Pierre Boven. Lausana: Payot.

— (1920). *Fatti e teorie*. Florencia: Vallecchi.

— (1921). *Trasformazione della democrazia*. Milán: Corbaccio.

— (1935). *The mind and society (Trattato di sociologia generale)*. 4 vols. Traducción de A. Bongiorno y A. Livingstone. Nueva York: Harcourt, Brace & Company.

Parsons, Talcott (1937). *The structure of social action: a study in social theory with special reference to a group of recent European writers*. Nueva York: McGraw Hill.

Peirce, Charles S. (1877). Illustrations of the logic of science. I: The fixation of belief. *Popular Science Monthly* XI: 1-15.

Pereda, Carlos (1994a). *Razón e incertidumbre*. México: Siglo XXI Editores.

— (1994b). *Vértigos argumentales: una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos.

Perelman, Chaïm (1945). *De la justice*. Bruselas: Office de Publicité.

— y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958). *La nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation*. París: Presses Universitaires de France.

Porter, Theodore M. y Dorothy Ross, coords. (2003). *The modern*

social sciences. The Cambridge History of Science. Vol. 7. Nueva York: Cambridge University Press.

Riazanov, David, ed. (1932). *Karl Marx: Die deutsche Ideologie*. Moscú: Institut für Marxismus-Leninismus.

Ritzer, George, coord. (2003). *The Blackwell companion to major classical social theorists*. Malden, MA: Blackwell.

Roehner, Bernard M. y Tony Syme (2002). *Pattern and repertoire in history*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schmidtz, David (2006). *Elements of justice*. Nueva York: Cambridge University Press.

Seiler, Falk (1998). *Sprache, Philologie und Gesellschaft bei Vilfredo Pareto*. Frankfort del Meno: Vervuert.

Smelser, Neil J. y Paul B. Baltes, coords. (2001). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. 26 vols. Oxford: Pergamon (Elsevier).

Steiner, Philippe (1995). Vilfredo Pareto et le protectionnisme: l'économie politique appliquée, la sociologie générale et quelques paradoxes. *Revue économique* 46(5) : 1241-1262.

Swedberg, Richard (2003). *Principles of economic sociology*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Valade, Roger (1990). *Pareto: la naissance d'une autre sociologie*. París: Presses Universitaires de France.

Weber, Max (1913). Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie. *Logos: Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 4: 253-294.

— (1922). Marianne Weber, ed. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Marianne Weber. Tubinga: Mohr (Siebeck).

Young, H. Peyton (1994). *Equity: theory and practice*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Zelizer, Viviana A. (1997). *The social meaning of money: pin money, paychecks, poor relief, and other currencies*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

[III]

Durkheim ante el tribunal de los hechos. Acerca de la compleja y no dirimida actualidad de *El Suicidio*

▲

Jorge Ramírez Plascencia

A Fernando Leal, διδάσκαλος, φίλος

Introducción

Entre los libros considerados clásicos de la sociología, *El Suicidio* ocupa un lugar especial por su amplio uso de datos empíricos y por su clara orientación explicativa. Es difícil encontrar un intento semejante entre los primeros trabajos en sociología, más inclinados hacia la especulación y las grandes generalizaciones. Aun entre los libros y artículos del propio Durkheim ninguno igualó a éste en su pretensión de fabricar explicaciones a partir del análisis minucioso de una amplia evidencia empírica. *Las formas elementales de la vida religiosa* no tiene ni lejanamente este fundamento empírico,[1] menos aún la primera gran obra del corpus de sus escritos, *La división del trabajo social,* de la que accederíamos a reconocer una débil base de evidencia en la evolución del derecho que ofrece.

Es por estas características que se ha considerado a *El Suicidio* como la primera investigación empírica en el campo de la sociología

---

[1] La obra fue elaborada, como se sabe, interpretando la descripción que ofreció Spencer y Gillen sobre las tribus australianas, especialmente sobre los Arunta. Evans-Pritchard (1987) no dejaría de criticar que Durkheim haya sido infiel a su precepto de que el método de la sociología debía ser comparativo y se haya basado en un estudio de caso.

(Rose, 1967; Tomasi, 2000), un mérito discutible en mi opinión pues deja de lado, al menos, la obra previa de Adolphe Quételet. Esto no obsta para admirar la cuidadosa lectura que hace Durkheim de las estadísticas de la época y el enorme (e ingrato) trabajo de revisión y clasificación que llevó a cabo su sobrino Marcel Mauss sobre alrededor de 26 000 expedientes judiciales de suicidas en Francia y a partir del cual se basan las conclusiones sobre la incidencia del estado civil en las tasas de suicidio (véase el prólogo de Durkheim, 1897/1990).[2] Lo que es menos controvertido es la extendida apreciación de que se trata de un trabajo que logra una feliz combinación de teoría y datos (Selvin, 1958; Hyman, 1955/1984; Thompson, 1993). Recordemos que es en este trabajo donde Durkheim desarrolla su idea de que la sociedad es una fuerza que integra y regula a los individuos, una distinción que no se restringe al plano abstracto, sino que pretende explicar por qué se dan ciertas variaciones en las tasas de suicidios.

A pesar de que es una obra publicada hace más de un siglo, no es sencillo valorar la actualidad de *El Suicidio*. Desde una perspectiva pedagógica y editorial, se puede afirmar que tiene una actualidad incuestionable. Es un libro que se sigue enseñando y discutiendo en las universidades con más o menos perseverancia (Davies *et al.*, 2000), un privilegio del que gozan pocas obras del siglo XIX, sean o no sociológicas, y que es en parte asombroso si tenemos en cuenta su vocación empírica (lo que, generalmente, hace envejecer muy pronto a un trabajo sociológico). Como suceso editorial, algo que nos permite darnos cuenta de su vitalidad dentro de la comunidad académica, su actualidad también está fuera de duda. Es cierto que la atención prestada a *El Suicidio* no se compara con la que ha recibido

[2] Los libros de Durkheim no han sido por lo general adecuadamente traducidos ni editados en español. En el caso de las ediciones mexicanas de *El Suicidio* ha sido común eliminar los mapas de la versión francesa (véase la edición hecha por la UNAM en 1974 y las más dudosas que le han seguido). La versión de Losada del 2004, impresa en Argentina, presenta los mapas, pero elimina el prólogo del original.

y recibe *Las formas elementales de la vida religios*a, al menos desde la década de los ochenta y especialmente entre los académicos ingleses y estadounidenses.[3] La encuesta realizada entre los miembros de la *International Sociological Association* en 1998 acerca de cuáles serían los libros más influyentes del siglo XX en su trabajo como sociólogos, colocó esta obra de Durkheim en el lugar 13, mientras que *El Suicidio* ocupó el lugar 59.[4] Pero al margen de estas preferencias, *El Suicidio* se edita y distribuye como si fuese una novedad editorial, ocupando un espacio en las librerías al lado de las publicaciones más recientes de la disciplina. Pero, por encima de todo, continúa siendo objeto de libros y artículos especializados. Baste mencionar como ilustración las obras colectivas que se publicaron con motivo de los cien años que cumplió desde su aparición (Lester, 1994; Borlandi y Cherkaoui, 2000; Pickering y Walford, 2000).

Los problemas para sopesar la actualidad de la obra comienzan a surgir si nos preguntamos acerca de su valor científico. En este sentido, hay que considerar que el libro, como quizás todos los considerados clásicos de la sociología, tiene en realidad una suerte de doble vida. La primera y más conocida es la que lo ha convertido en un objeto a la vez de exégesis e inspiración teórica, atendiendo sólo a su contenido y sin considerar su valor explicativo. Existen numerosos ejemplos de esta forma de acercamiento, pero el primero y sin duda más célebre fue el realizado por Parsons (1937/1968). En esta tradición debe destacarse sobre todo la vasta literatura que ha inspirado quizá el concepto más famoso de Durkheim, el de anomia, elaborado por él a propósito de un tipo de suicidio y que desde Merton (1938) adquirió una especie de vida propia que se extiende hasta nuestros días (véase como ejemplos: Girola, 2005; Agnew y Kaufman, 2010). En general, puede afirmarse que *El Suicidio* sigue motivando esta clase de empeños teóricos o de aplicación general de sus conceptos,

---

3 Véase como muestra de esta atención Alexander, 1988; Allen *et al.,* 1998 y la mayoría de capítulos de Alexander y Smith, 2005.

4 Disponible en: www.isa-sociology.org/books/vt/bkv_000.htm

aunque si se revisa la frecuencia con que aparecen publicados artículos con esta orientación en las revistas especializadas, pareciera que su vitalidad está en declive.

La otra vida del libro, a menudo opacada por la primera, ha corrido casi al parejo y consiste en la larga estela de estudios que no han estado mayormente interesados en interpretar lo que contiene ni en usarlo con fines teóricos abstractos, sino en valorar qué tan consistentes, robustas y válidas son las explicaciones que se ofrecen ahí. Es una tradición que arranca prácticamente desde que el libro fuera publicado (quizá con la publicación de la reseña que Vilfredo Pareto hizo de él) y se extiende hasta el presente (véase, simplemente como ejemplos Helliwell, 2006; Fernquist, 2007; Graeff y Mehlkop, 2007; Roehner, 2007; Ide *et al.,* 2010). Es una tradición muy extensa y basada por lo general en discusiones empíricas específicas, que abarca decenas de trabajos y es indistinguible de los esfuerzos que desde la sociología se han hecho para comprender el suicidio. La obra de Durkheim aparece aquí como un trabajo con una enorme influencia, no sólo por el tipo de diseño que se sigue y que ha predominado en las explicaciones sociológicas sobre el tema (que se denomina *ecológico*, por su interés en medir el impacto de variables agregadas de rasgos de un grupo sobre otra variable agregada que es la tasa de suicidios), sino por la clase de factores que se consideran relevantes en la explicación (religiosidad, estado civil, características de los grupos familiares, niveles de prosperidad, etc.). Como veremos, se trata de una tradición que continúa viva y pujante, aunque parece cada vez menos atractiva y convincente para los sociólogos interesados en comprender el fenómeno del suicidio (véase, por ejemplo, Lester, 2002).

Mi propósito en este trabajo es revisar a grandes rasgos esta tradición que se ha propuesto llevar a Durkheim ante el tribunal de los hechos y ha buscado comprobar su vigencia explicativa. No pretendo hacer una revisión exhaustiva de esta literatura, algo imposible en este espacio dada la gran cantidad de trabajos sobre el tema y la particularidad con que se presentan y debaten argumentos. Mi interés es más bien indicar los principales hitos

de la discusión y revisión de las tesis de Durkheim. Inicio con un pequeño esbozo de la trayectoria del libro dentro de esta tradición empírica y luego trato por vez lo que son sus principales puntos de discusión. El apartado de conclusiones ofrece un somero balance de lo que puede inferirse de estas revisiones.

La recepción de El Suicidio: de la indiferencia a la conversión en clásico

Es fácil advertir que *El Suicidio* fue escrito por alguien que tenía una profunda fe en que la sociología podía y debía aspirar a ser una ciencia, con un estatuto similar a la biología o la psicología. En efecto, Durkheim parecía tener la firme convicción que sus trabajos habían puesto a la sociología en el camino correcto de convertirse en una ciencia. A partir de la aparición de *Las reglas del método sociológico,* de la que buscó que fuese una especie de carta fundacional de una disciplina que en adelante tendría claro su objeto de estudio y cómo debía investigarlo científicamente, todos sus escritos están redactados bajo esta convicción. El tono admonitorio con que se dirige a Simmel, cuando discrepa de sus ideas acerca del objeto de estudio de la sociología (Durkheim, 1900), no es sino producto de esta confianza, la cual sin duda es más visible en *El Suicidio*. La ironía con que critica y desecha las explicaciones que considera inapropiadas y la extrema seguridad con que expone sus argumentos deja ver a un investigador que se siente en segura posesión de descubrimientos señeros y perdurables. Durkheim parece no haber dudado nunca de que sus afanes habían permitido encontrar, por fin, las causas sociales que explican el comportamiento diferenciado de las tasas de suicidio e, incluso, tener un remedio para frenar su crecimiento.

Este aire triunfalista de la obra, si cabe llamarlo así, no fue correspondido por el público de la época. Como ha documentado Besnard (2000), *El Suicidio* tuvo un discreto recibimiento cuando fue publicado en 1897. Aun entre los discípulos y colaboradores de Durkheim la obra no despertó un gran entusiasmo y fue ignorada por el gremio

médico de entonces, potencial interesado en sus conclusiones. Lo fue también, al menos públicamente, por Gabriel Tarde, a quien se dirigen de manera explícita y encubierta muchos de los dardos lanzados por Durkheim contra las explicaciones individuales y sobre el proceso de imitación.[5]

Ciertamente, el libro fue objeto de reseñas, aunque mayormente críticas. Una de las primeras recensiones que aparecieron fue la de Tosti (1898a), un italiano avecindado en Nueva York simpatizante de los escritos de Gabriel Tarde y que suscitó una breve polémica con Durkheim en *The American Journal of Sociology* (Durkheim, 1898; Tosti, 1898b). Tosti no critica los resultados empíricos de la obra, sino las conclusiones que Durkheim extraía de ellos. Si bien Tosti acepta que la sociedad tiene propiedades únicas, deplora que no se tenga en cuenta el papel que desempeña la "transmisión del pensamiento", o sea, la imitación que defiende Gabriel Tarde como central para la formación de los hechos sociales. En particular, Tosti lo acusa de no entender la "relación del elemento al todo" y de violar, por consiguiente, un principio científico que cree firmemente establecido, por el cual "un compuesto es explicado tanto por el carácter de sus elementos como por la ley de su interacción".

Vilfredo Pareto también le dedicó una breve reseña.[6] Publicada en 1898, se puede decir de ella que quizá fue la primera en levantar dudas sobre el tratamiento de los datos que hace Durkheim y es la que inaugura la tradición escéptica respecto a sus pretensiones explicativas. Su juicio es nada halagüeño. Afirma que contiene tal cantidad de errores que sería necesario escribir otra obra de igual o

---

[5] Gabriel Tarde realmente no ignoró la obra y aunque le anunció a Durkheim su interés de responder a las críticas lanzadas contra él, su intento solamente quedó en notas dispersas redactadas el mismo año en que apareció el libro. Más de un siglo después se conoció el contenido de esas notas por su publicación en Borlandi y Cherkaoui, 2000.

[6] Agradezco a Fernando Leal que me llamase la atención sobre este escrito y que lo pusiera a mi alcance.

mayor tamaño para mostrarlos. Únicamente indica algunos. Al inicio de su obra, Durkheim quiere convencer al lector que el número de suicidios es relativamente constante en las sociedades si no se considera un periodo de tiempo demasiado largo. Elabora para ello un cuadro que presenta el número de suicidios para diversos países a partir de 1841 y hasta 1872 (*El Suicidio*, introducción, tabla 1). A Pareto le sorprende que no aparezcan datos posteriores a este último año si la obra se publicó en 1897. Son justamente esos datos para el caso de Francia, nos dice, los que "no cuadran con la hipótesis del autor". Durkheim, parece dar a entender Pareto, no fue muy honesto al presentar sus cifras. Otro señalamiento es sobre la observación que hace Durkheim de que los suicidios llegan a ser incluso más invariables que las cifras de mortalidad general. Pareto demuestra que dicha observación sólo tiene como base una elección conveniente de los datos y un razonamiento *ad hoc*.

Esta temprana recepción de *El Suicidio* puede dar la falsa impresión de que fue discutido y revisado intensamente desde que salió publicado. Al parecer, no fue así. Besnard (2000) ha mostrado cómo fue un texto más bien ignorado durante la primera mitad del siglo pasado, dentro y fuera de Francia (con la notable excepción de Halbwachs, 1930). Su suerte cambió después de la segunda guerra mundial, tiempo en el que, según su opinión, fue prácticamente "redescubierto". Es justamente a partir de la década de los cincuenta que empiezan a aparecer estudios expresamente orientados a examinar la capacidad explicativa de sus tesis (véase un temprano recuento de estos trabajos en Wilson, 1963). Desde entonces, se han puesto a prueba una y otra vez sus principales hipótesis y se ha valorado la vigencia de sus hallazgos empíricos. El resultado, como veremos, es contrastante. Mientras que algunos autores muestran evidencia que refuta sus afirmaciones, otros ofrecen pruebas de que muchas de ellas se sostienen a pesar del paso del tiempo. Los estudios que han surgido en una u otra dirección suman decenas y configuran un debate que se extiende por varias décadas. Se trata, como ya mencioné, de una tradición muy amplia y matizada. Es difícil dar una semblan-

za así sea general de su orientación y alcances. Valga la pena, no obstante, mencionar en este apartado tres principales emprendimientos que han dejado huella en las revisiones de la obra de Durkheim y que siguen teniendo cierta ascendencia en las discusiones.

El primero de ellos es el trabajo de Douglas (1967). No se trata de un libro que ponga a prueba las tesis de Durkheim como tales, sino que cuestiona su punto de partida, uno que es compartido por casi todos los estudios sociológicos sobre el suicidio: las estadísticas oficiales. El propósito inicial de Douglas, como él mismo señala, fue escribir una obra que se erigiera sobre los logros alcanzados por Durkheim y otros en la materia; pretendía extender sus argumentos, refinarlos con algunas variables psicológicas y poner al día las pruebas empíricas. Sin embargo, conforme se fue familiarizando con los datos oficiales sobre el suicidio y con el propio libro de Durkheim, se dio cuenta que los primeros tenían serias deficiencias y el segundo no se ajustaba a las interpretaciones convencionales que conocía (Douglas, 1967, prefacio). Esto llevó sus esfuerzos en una dirección distinta. Como veremos más adelante, su trabajo se ha hecho célebre no por confirmar o refutar las tesis de Durkheim, sino por sembrar dudas sobre la base misma en que están hechos sus análisis y, en general, los de los sociólogos.

Es necesario mencionar también a Pope (1976), sin duda el esfuerzo más acucioso y sistemático de revisión de las principales conclusiones que presenta Durkheim en su libro. Pope analizó la teoría esbozada por Durkheim, la correspondencia de los datos con esa teoría y el argumento del realismo social que atraviesa toda la obra. Su revisión es severa e implacable como sólo puede serlo una que usa criterios y técnicas actuales para valorar una obra escrita casi ochenta años atrás. Esto le da a su trabajo un aspecto curioso porque, como bien señala Besnard (1979), pareciera que Pope está juzgando una obra aparecida recientemente. Como fuese, la lectura de Pope muestra la existencia de numerosas deficiencias en el libro de Durkheim. En su opinión, la obra es inconsistente teóricamente y fracasa mayormente en probar las afirmaciones que hace respecto a

las variaciones en la tasa de suicidios. La influencia de Pope es visible en muchos análisis empíricos posteriores que se han hecho a propósito de ciertas tesis de Durkheim. Ha dado pie también a ciertas lecturas maximalistas, que ven en su trabajo una refutación inapelable de todo lo afirmado en *El Suicidio* (véase Nolan *et al.,* 2010).

El tercer emprendimiento proviene de Philippe Besnard (1942-2003), un especialista en el pensamiento de Durkheim que durante un cuarto de siglo publicó diversos artículos a propósito de *El Suicidio* (Besnard, 1973, 1983, 1993, 1997, 2000, 2005) y los conceptos contenidos en él (fue autor de una extensa obra sobre la anomia). Sus escritos ofrecen análisis finos a la vez teóricos y empíricos sobre la obra de Durkheim, basados en una minuciosa exégesis que normalmente está ausente en los trabajos de los investigadores estadounidenses interesados en los mismos tópicos. Quizá es debido a esto último que sus escritos no han tenido mucho eco en las discusiones empíricas en lengua inglesa, menos interesadas en los matices y sutilezas que requiere la interpretación de los escritos Durkheim. Acaso no esté por demás decir que esta relativa indiferencia hacia los trabajos de Besnard ha sido correspondida con una opinión más bien negativa de su parte a las publicaciones estadounidenses como la de Douglas y Pope (consúltese sus correspondiente reseñas: Besnard, 1976, 1979).

Hecha esta revisión rápida del curso que ha tenido la obra, veamos ahora algunos de los aspectos que han sido criticados, refutados o confirmados. Empecemos con su parte metodológica.

Controversia metodológica

Durkheim se propuso explicar no el suicidio, sino el comportamiento diferenciado de las tasas de suicidios de acuerdo en parte a ciertas categorías sociodemográficas (religión, estado civil, profesión, etc.). Su empeño se realizó en una época en que las técnicas estadísticas eran rudimentarias. Aun una herramienta tan poco sofisticada como el coeficiente de correlación no existía entonces (Selvin, 1958). Los análisis que realizó dependen en algún grado de medidas

creadas por él a partir de sencillas operaciones aritméticas (como la que llama "coeficiente de preservación del suicidio"). Son medidas ingeniosas. Muchos de sus lectores posteriores han admirado esta creatividad con la que resolvió diversos problemas de cálculo (Hyman, 1955/1984) e, incluso, han observado que para ciertos análisis Durkheim consideró el efecto progresivo de variables adicionales sobre relaciones previamente identificadas (lo que hoy se conoce como análisis multivariado, Selvin, 1958).

Otros autores, sin embargo, parecen no encontrar ningún mérito en sus análisis. Goldthorpe (2005) es de la opinión que su trabajo no ofrece ningún avance importante respecto a las técnicas estadísticas que se usaban en su tiempo y en varios aspectos, incluso, sus análisis representan un retroceso con relación al trabajo previo de Quételet. La principal crítica de Goldthorpe es la incomprensión que parece mostrar Durkheim del concepto de Galton de regresión a la media, no obstante que da muestras de haberla conocido. Esto habría incapacitado a Durkheim para manejar el concepto derivado de correlación y había lastrado sus posteriores análisis.

El origen de este problema parece residir en la convicción de Durkheim de que la sociología debía encontrar causas determinantes de los fenómenos, una fe que en términos metodológicos se justificaba por la adopción del método de las variaciones concomitantes ideado por John Stuart Mill. Durkheim creía que la sociología podría explicar un fenómeno si establecía que variaba de manera uniforme respecto a otro, visto éste como causa de aquél. Aunque el contexto original en el que Mill sistematizó este principio de inducción era el experimento controlado, Durkheim no encontró reservas para aplicarlo en el dominio menos seguro de la sociología (Russo, 2008; véase también el propio razonamiento de Durkheim, 1895/1990, cap. VI). Esto lo indujo a buscar correlaciones perfectas entre dos fenómenos, sobre todo cuando quería demostrar que uno no podía considerarse causa del otro (Selvin, 1958; Goldthorpe, 2005). Fue el caso del análisis comparativo que hace entre las tasas de suicidio y las cifras de consumo de alcohol para las regiones

francesas, sobre la cual no encuentra la asociación perfecta que está buscando (y que no podría encontrar). Esto le habría impedido reconocerlo como un factor importante para la explicación, algo que han establecido firmemente las investigaciones posteriores aun en diseños ecológicos (véase Skog, 1991; Skog y Elekes, 1993).

Se ha observado también cómo Durkheim comete un error al interpretar los datos agregados que utiliza. Es un error sobre el que se ganó conciencia hasta que Robinson lo formuló con claridad: la falacia ecológica (Robinson, 1950). Lo que este autor demostró es que las correlaciones entre medias o proporciones de poblaciones no pueden tomarse como equivalentes de correlaciones entre individuos. En palabras más simples, lo que la falacia quiere indicar es que no se pueden tratar datos de grupos como si fueran datos de individuos. Durkheim comete este tipo de error en varios razonamientos. Aparece cuando indica que las tasas de suicidio para los diversos departamentos de Francia varían de acuerdo con la proporción de personas con medios de vida independientes (Selvin, 1958, 1965). El tratamiento correcto en este caso debió haber sido teorizar y precisar la riqueza o pobreza de los departamentos, algo que no hace. Otro caso donde aparece esta falacia es cuando relaciona el tamaño de la familia de diversos departamentos de Francia y la tasa de suicidios de individuos (Pope, 1976: 89). Es difícil precisar qué efectos tienen estos errores de interpretación sobre las conclusiones generales a las que arriba Durkheim. Más allá de señalar la falacia, la literatura no parece indicar si esto invalida su razonamiento.

Religión y suicidio

Como se sabe, Durkheim pensaba que las tasas del suicidio variaban de una manera constante en razón de ciertos factores sociológicos. En su perspectiva, eran producto de los desequilibrios producidos en la capacidad de la sociedad para integrar y regular a los individuos. Un exceso de integración o su disminución ocasionaba un incremento en las tasas de suicidio. Lo mismo sucedía respecto a la

regulación social: su exceso o su disminución también afectaba las tasas de suicidio. Estas cuatro posibles condiciones sociales ocasionaban cuatro tipos bastante definidos de suicidios, que Durkheim llamó altruista y egoísta, anómico y fatalista, respectivamente.

Durkheim consideró que los defectos en la integración de la sociedad podían observarse si se analizaba a los grupos familiares, a la sociedad política y a las comunidades religiosas. La disminución en el grado de cohesión de cada uno de estos grupos producía el tipo de suicidio que calificó de egoísta. En las siguientes secciones abordaré las discusiones que se han realizado en torno a si la religión, el estado civil o la dinámica de la vida política tienen alguna relación con las tasas de suicidio. Empezaré con la religión.

Durkheim precisó que no toda religión ofrecía el mismo gradiente de integración social y, por lo tanto, de preservación contra el suicidio. La religión católica le parecía más capaz de integrar a sus miembros en una comunidad, a diferencia del protestantismo que estimulaba en sus adeptos una especie de "individualismo religioso", basado en el libre examen. Esto, en su opinión, explicaba por qué las tasas de suicidios de países y ciudades europeas donde predominaba el catolicismo eran comparativamente menores a sus contrapartes protestantes (Durkheim, 1897/1990, libro II, cap. 2). [7]

---

7 La posibilidad de que los grupos católicos tuviesen tasas más reducidas de suicidios que los protestantes había sido observada antes que Durkheim por Morselli y Masaryk, autores en los que se basa Durkheim junto con otros. Aquí cabe comentar que así como esta observación no puede ser atribuida completamente a Durkheim, existen otros aspectos de *El Suicidio* que habían sido notados con anterioridad por otros estudiosos (Whitt, 2006; Goldney *et al.,* 2008). Algunos de ellos fueron acreditados por Durkheim en el propio texto, pero otros no. Parece que Durkheim no se tomaba muchas molestias en precisar el origen de sus ideas (algo tempranamente observado ya por Deploige, 1923). Valga esto como una advertencia de que la atribución a Durkheim de ciertos hallazgos que haremos a lo largo del texto deja en suspenso si pueden

La presunta existencia de estas diferencias entre católicos y protestantes a propósito del suicidio se consideró con el paso del tiempo un descubrimiento sociológico irrebatible. Según Pope y Danigelis (1981) el prestigio de este hallazgo de Durkheim fue tal que Merton lo consideró a mediados del siglo pasado lo más cercano a una ley científica en sociología. Muchos de los estudios sociológicos producidos desde la década de los setenta han tratado de corroborar si este aserto de Durkheim era sólido. Quizá sea la hipótesis que más ha sido investigada de todas las que ofrece *El Suicidio*. Como veremos enseguida, a pesar de los numerosos estudios que se han hecho al respecto en un lapso que bien puede abarcar treinta años de investigaciones, aún no se ha podido confirmar (o refutar) esta tesis de manera concluyente.

Las primeras dudas sobre su validez surgieron cuando se volvió a analizar los mismos datos que Durkheim usó para probar su tesis. Lo que se encontró es que realmente la evidencia era contradictoria. Igual mostraban que católicos y protestantes tenían tasas elevadas de suicidio (Pope, 1976: 76 y 77). Nuevas pruebas, ahora con datos más frescos y para otros países europeos, basadas además en mejores técnicas estadísticas que las usadas por Durkheim, demostraron que la tesis seguía sin apoyo empírico contundente:

> Nuestro análisis de datos del siglo xx falla de nuevo en apoyar la afirmación de que los católicos tienen tasas más bajas que los protestantes. Específicamente, datos previos a la segunda guerra mundial no confirman la teoría de Durkheim (Pope y Danigelis, 1981: 511).

Stark *et al.* (1983) llegaron a una conclusión semejante. Con datos provenientes de Estados Unidos, no encontraron ninguna influencia significativa del catolicismo sobre las tasas de suicidio, a diferencia

---

considerarse realmente de su autoría. Lo que desde luego puede acreditárseles por entero, hasta donde tengo noticia, fue el tipo de constructos teóricos que formula para explicarlos.

de lo que afirmó Durkheim. La crítica de Stark y colaboradores va más allá, pues muestra que los conocimientos que tenía Durkheim acerca de la religión católica y protestante eran pobres y basados en estereotipos. Durkheim afirmó que ambas denominaciones religiosas prohibían el suicidio con la misma severidad. Sin embargo, no era así, pues los protestantes eran más indulgentes al respecto. También presupuso para el caso de Gran Bretaña una homogeneidad religiosa que ya en su época no podía defenderse.

La investigación de Bankston *et al.* (1983) también desmiente la tesis de Durkheim. Su análisis de datos de Luisiana, Estados Unidos, indica que la presencia de católicos no reduce la tasa de suicidios y, más aún, ahí donde se encuentran poblaciones católicas que no están encuadradas en culturas tradicionalmente católicas, las tasas de suicidios son más altas.

Otros estudios, sin embargo, han confirmado el hallazgo empírico de Durkheim. En un trabajo temprano, en el que por cierto Durkheim no aparece citado, Gargas (1932) encontró que las tasas de suicidios entre protestantes y católicos de Holanda mostraban diferencias importantes en el periodo que analizó (1900-1910). A iguales resultados llegaron Maris y Gibbs décadas más tarde, el primero con datos de la zona metropolitana de Chicago y el segundo con evidencia de Nueva Zelanda (Maris, 1992: 545 y 546). Faupel *et al.* (1987) hallaron evidencia confirmatoria de la tesis de Durkheim con datos de Estados Unidos, pero concluyeron que su potencial explicativo estaba limitado a contextos urbanos, no rurales. Sin embargo, un estudio publicado el mismo año por los mismos autores con el mismo conjunto de datos, señala que si se toma en cuenta otras variables de control, la asociación inversa entre porcentaje de católicos por condados y la tasa de suicidio se debilita (Kowalski *et al.*, 1987). También debe mencionarse el estudio de Breault (1986), basado en un cuerpo de datos sobre asistencia religiosa en Estados Unidos y a lo largo de varias décadas. Breault encuentra una relación significativa entre confesiones religiosas y suicidio, con el catolicismo teniendo las tasas de suicidio más bajas.

Un hallazgo confirmatorio de la tesis de Durkheim se encuentra en Pescosolido y Georgiana (1989), también con datos provenientes de Estados Unidos. Su análisis fue realizado sobre 27 distintas denominaciones religiosas y encontraron que unas religiones ejercen una influencia consistente sobre estas tasas, en particular que el catolicismo y el protestantismo evangélico tienden a tener las tasas de suicidios más bajas, mientras que el protestantismo institucional tiende a incrementarlas. Lo relevante del trabajo de estas autoras, sin embargo, no se encuentra en esta confirmación, sino en el intento de proveer un modelo más preciso para entender cómo la religión afecta las tasas de suicidio. Como indicamos, Durkheim pensó esto se debía a un efecto de integración social que ofrece la religión, aunque nunca fue muy preciso de qué debemos entender por tal cosa. Lo que hace Pescosolido y Georgiana es entender este efecto en términos de teoría de redes y suponer que el efecto de la religión sobre las tasas de suicidio es diferencial de acuerdo con la estructura, funciones y operación de estas redes en contextos culturales más amplios. Esto permitiría entender por qué el efecto de la religión sobre el suicidio varía de acuerdo con la denominación religiosa, pero de una manera en que importa la región, al menos como muestra la evidencia recogida para Estados Unidos. Así, si bien se puede afirmar que el catolicismo tiene un efecto protector sobre el suicidio, como aseguró Durkheim, no es el mismo en el norte que en el sur de ese país (Pescosolido, 1990). Ellison *et al.* (1997) han arribado a conclusiones similares a partir de considerar la homogeneidad religiosa, estimado como un indicador de la estructura religiosa de una comunidad.

Más allá de la tesis particular de Durkheim acerca de la diferencia entre católicos y protestantes, se ha tratado de medir el impacto de la religión, cualquiera que sea su denominación, sobre las tasas de suicidio. En cierto modo, estas investigaciones continúan dentro del espectro explicativo abierto por Durkheim, pues suponen que un alto grado de religiosidad –medido, ciertamente, de modo diverso– reduce los suicidios. Son muchos los estudios en esta dirección. Menciono algunos de ellos.

Simpson y Conklin (1989) tomaron como punto de partida este presupuesto y lo testaron con datos provenientes de 71 naciones, entre las cuales figuraban algunas influidas por el Islam. Estos autores razonan que esta fe religiosa se caracteriza por un alto grado de fervor e integración entre sus seguidores. Si fuese cierta la idea de Durkheim acerca de la integración religiosa como un factor que reduce el suicidio, los países donde predomina esta religión deberían tener tasas comparativamente más bajas a cualquier otra. Los resultados mostrados por ellos confirman esta inferencia. En efecto, entre mayor porcentaje de seguidores de la fe islámica tienen estas naciones, más bajas eran sus tasas de suicidio.

Los trabajos de Breault y Barkley (1982 y 1983) deben interpretarse también dentro de esta línea confirmatoria de esta tesis general. Su análisis de 41 países muestra una asociación robusta entre integración religiosa y tasas de suicidio conforme lo predice la teoría. Sin embargo, como uno de ellos reconoció más tarde (Breault, 1986), los indicadores de integración religiosa que se tomaron en cuenta, a saber el volumen de periódicos y libros religiosos por país, podría no ser adecuado para lo que se pretendía medir. Nuevos análisis, con evidencia ahora referida a la asistencia a la iglesia (*church attendance*), muestra de todos modos que el efecto de la integración religiosa sobre las tasas de suicidio es consistente (*idem*).

Steven Stack, uno de los autores más prolíficos y respetados en el campo de estudios sobre el suicidio, también ha encontrado una relación sólida entre compromiso religioso y suicidio (Stack, 1983a, 1983b). Un estudio más reciente, hecho en Holanda, se ubica en la misma línea. Afirma que entre mayor sea la proporción de personas religiosas en una municipalidad, las posibilidades de cometer suicidio decrecen, aún entre aquellos que no son miembros de alguna iglesia. En sintonía con la idea de Durkheim, se indica que las comunidades religiosas tienen un efecto protector contra el suicidio (Van Tubergen *et al.,* 2005).

Referir más investigaciones sería redundante. Lo que parecen demostrar todas ellas es que la religión parece tener un efecto con-

sistente sobre el suicidio. En término generales, la interpretación de Durkheim acerca de esta relación podría considerarse todavía como válida. Es más difícil comprender por qué se da este efecto. Durkheim pensaba que era un efecto del grado de integración social de la sociedad religiosa, o sea, de qué tan intensas y numerosas fueran las creencias y prácticas que los unieran en un culto común (Durkheim, 1897/1990, libro II, capítulo 2, última página). Otros autores han señalado el contexto social o las características de las redes que articulan a las religiones (Pescosolido y Georgiana, 1989), mientras que algunos enfatizan el compromiso religioso (Stack, 2000a). Sin embargo, hay evidencia de que el efecto podría ser más específico de lo que se ha supuesto, en la medida en que la religión reduce las tasas de suicidios porque reduce las tasas de suicidio de mujeres. O bien, que su efecto es indirecto, en la medida en que la religión –y la evidencia es únicamente para la fe católica– tiende a reducir las tasas de divorcio, lo que a su vez parece estar asociado con una menor incidencia de suicidio (Burr *et al.*, 1994).

Este último hallazgo nos lleva a discutir otra tesis de Durkheim, a saber, que el suicidio varía inversamente al grado de integración de la familia. Sobre esto dedicaremos una sección más adelante, pero lo que conviene revisar ahora es otra vertiente de la crítica a los análisis de Durkheim, la cual, de hecho, se extiende a todo diseño ecológico en el estudio de los suicidios: la confiabilidad de las estadísticas oficiales de suicidio.

¿Sirven las estadísticas oficiales? La crítica construccionista

Resulta obvio para cualquier lector que *El Suicidio* fue escrito en parte para poner a prueba las reglas de investigación que había formulado Durkheim algunos años antes de su aparición. Entre estas reglas, Durkheim insistió en la importancia de definir con toda precisión el fenómeno que se debería someter en cada caso a un estudio sociológico (Durkheim, 1895/1990). Es lo que hace en la introducción

del libro que nos ocupa y, años más tarde, lo que realiza en *Las formas elementales de la vida religiosa.* No tiene utilidad recordar aquí la juiciosa y convincente definición que hace a propósito del suicidio. Lo que vale la pena destacar es que esa definición estaba lejos de ser la que entonces seguían y siguen hoy quienes identifican, certifican y registran ciertas muertes como suicidio. Durkheim, como todo investigador contemporáneo que usa datos oficiales, no tiene generalmente ninguna influencia en la forma en que se elaboran y se integran. Esto crea un problema y no menor.

Los trabajos de Day (1987) y Poppel y Day (1996) muestran que se trata de una información profundamente sesgada. El primero se basó más o menos en los mismos datos que usó Durkheim y el segundo en una parte del periodo que analizó Gargas (a quien, por cierto, no se le cita). En ambas investigaciones se establece que, en efecto, existe una diferencia entre las tasas de suicidios de católicos y protestantes, la cual indica que los primeros se suicidan menos proporcionalmente. Sin embargo, el problema es que las estadísticas oficiales de suicidio de finales del siglo XIX y principios del siguiente, que se integraron y reportaron en las comunidades católicas, podrían haber contenido muchos sub-registros de casos de suicidas en comparación con las protestantes. Así parece indicarlo el hecho de que en las comunidades católicas hubo una mayor cantidad de decesos registrados como "muerte súbita" o "muerte por enfermedad o causa no especificada". Se entiende la razón: por consideraciones religiosas y presiones morales, no sentidas igualmente por los protestantes, los católicos tenían más interés en que la muerte por suicidio fuese consignada de otra manera.

Estas dudas sobre la fiabilidad en general de las estadísticas oficiales sobre el suicidio habían sido expresadas años antes por Douglas (1967). Inspirado por Garfinkel, Douglas argumenta que la aparente objetividad que rodea la certificación de una muerte por suicidio es dudosa. Señala que si bien existe una idea común de que la causa de un suicidio se determina cuando es evidente la "intención de morir", las definiciones que se encuentran en la le-

gislación varían en cómo entender "intención", "suicidio", etc. No hay, pues, una definición formal única del suicidio que tengan en cuenta los encargados de certificar los suicidios, por no mencionar que esas definiciones pueden no coincidir con las que proponen los sociólogos que investigan estos hechos. Luego, más allá de las definiciones formales, hay que considerar que existen diferentes "definiciones operacionales" entre los forenses, de manera que entre ellos se siguen diferentes procedimientos de búsqueda de evidencia para documentar la causa de muerte. A esto hay que agregar los cambios en las definiciones, en los métodos para certificar causas, en la clase de oficiales que están a cargo de tales certificaciones, en los métodos de reportar causas de muerte, etc. (Douglas, 1967: cap. 12: 227 y ss.).

La crítica de Douglas parece socavar no sólo la tentativa durkheimiana, sino todos los intentos de inferir algo a partir de los datos oficiales de suicidio. Hoy nadie parece dudar de que las sospechas de Douglas son esencialmente correctas (Besnard, 1976; Baudelot y Establet, 1984/2008). Además, han sido comprobadas a partir de estudios de casos (Atkinson *et al.,* 1975; McCarthy y Walsh, 1975; Brooke y Atkinson, 1976; Pescosolido y Mendelsohn, 1986; O'Donnell y Farmer, 1995). Mencionemos una de las más famosas de estas investigaciones, realizadas en los años setenta. Un equipo de especialistas, con patrocinio de la Organización Mundial de la Salud, realizó un ejercicio de comparación de Inglaterra y Gales contra Dinamarca. El ejercicio consistió en que se les pidió a dos oficiales forenses de cada país que evaluaran por propia cuenta y en el anonimato 40 casos que unos y otros habían evaluado anteriormente y resolvieran si podían considerarse suicidios. Lo que resultó fue que los forenses ingleses dictaminaron consistentemente menos casos de suicidios que los daneses. Las razones de estas diferencias parecían obedecer a los distintos procedimientos que siguen ambos países para dictaminar una muerte por suicidio (más estrictos en Inglaterra y Gales) y a la diferente percepción social del suicidio (que resulta menos ominoso para los daneses). Lo interesante de esta comparación fue que la elec-

ción de Dinamarca e Inglaterra y Gales no fue azarosa. Dinamarca ha reportado consistentemente tasas de suicidio superiores al promedio internacional desde el siglo XIX (algo que pudo comprobar Durkheim en su momento). Lo inverso ha sido observado en algún momento para Gran Bretaña. De hecho, cuando se hizo esta comparación, Dinamarca había reportado una tasa de 20.8 suicidios por 100 mil habitantes, mientras que Inglaterra y Gales 8 por la misma cantidad de habitantes (Atkinson *et al.,* 1975; Brooke y Atkinson, 1976).

Las dudas erigidas por estas investigaciones sobre la confiabilidad de las tasas de suicidio han llevado a algunos a ser más cautos con su uso. Baudelot y Establet (1984/2008) argumentan que, en razón de estos problemas, se deben evitar comparar las tasas de suicidios entre distintos países o respecto a periodos de tiempo más largos aun para una sola nación. Sin embargo, la opinión más extendida y fundada consiste en que las estadísticas oficiales son útiles como fuentes de comparaciones, a pesar de los problemas generados por sub-registros, clasificaciones azarosas o reportes erróneos. Sainsbury y Jenkins (1982) demuestran de modo fehaciente que los errores de registro se distribuyen aleatoriamente entre países y a lo largo del tiempo y, por ende, no afectan los cálculos estadísticos que puedan hacerse a partir de ellos. Por su parte Pescosolido y Mendelsohn, si bien aceptan que las críticas de los construccionistas son justificadas, como lo muestran sus propios hallazgos para el caso de Estados Unidos, prueban que tienen poco efecto sobre la relación entre tasas de suicidios y los indicadores que usan comúnmente los sociólogos para probar sus teorías. En su opinión, si se toma o no en cuenta los errores de registro de suicidios, "los coeficientes de aquellos factores que se estiman como causas sociales tienen el mismo signo y aproximadamente la misma magnitud" (1986: 94). En la misma línea de razonamiento, se encuentran los intentos de estimar estadísticamente el error que deriva de estos fallos en la integración de la estadística oficial. De hecho, se ha propuesto recientemente un modelo estandarizado para hacer esta estimación (Claassen *et al.,* 2010).

El Suicidio y el estado civil

Durkheim pensaba que la familia era un grupo que ejercía sobre los individuos un efecto integrador y su debilitamiento estaba asociado con el crecimiento de los suicidios. Observó que las tasas de suicidio en personas casadas eran más reducidas que las correspondientes a personas que habían enviudado y éstas más bajas respecto a la de las solteras. En su opinión, los efectos de esta condición no era uniforme para ambos sexos: al parecer las mujeres viudas propendían a matarse menos que los hombres de igual condición. También Durkheim observó que el divorcio incrementaba los riesgos de suicidio, aunque esto no lo discute dentro de la integración social, sino como un subtipo de la anomia. Su percepción es que estos riesgos también observaban una diferencia por género, afectando mayormente a los hombres (Durkheim, 1897/1990, libro II, cap. 5, sección IV). Por encima de todo, sin embargo, la mayor preservación contra el suicidio se observaba en los matrimonios con hijos. La sociedad familiar era entonces la que ofrecía la mejor defensa contra el suicidio (*Ibid.*, libro II, cap. 3).

La temprana revisión que hizo Pope (1976) de estas tesis indicaba que no habían sido suficientemente probadas por Durkheim. En su opinión, no se lograba mostrar que las tasas de suicidios estaban inversamente relacionadas al tamaño de la familia. En el estilo lapidario en que está escrito todo el libro, Pope afirmó que

> los datos para la familia, los hombres y los casados apoyan sus hipótesis, mientras que los de matrimonio, mujer y viudez no lo hacen. Sopesando estos resultados positivos y negativos unos contra otros, deja sus hipótesis con un balance neto de cero. Durkheim no validó empíricamente su proposición…(92).

Muchos estudios posteriores han investigado si las relaciones empíricas descritas por Durkheim son válidas. En general, se puede decir que la mayoría han encontrado una relación consistente entre

el estatus matrimonial y el suicidio dentro de la perspectiva sugerida por *El Suicidio*. En una revisión impresionante de más de un siglo de investigaciones sobre el tema, Stack (2000b) encontró que de los 789 hallazgos ofrecidos por 132 estudios, 615 indicaban un vínculo positivo entre divorcio y suicidio. Este hallazgo se sigue repitiendo una y otra vez. Ksopowa (2000) presenta evidencia de Estados Unidos que indica un riesgo más alto de cometer suicidio para las personas divorciadas y separadas que para las casadas. La probabilidad encontrada era de dos veces más de los primeros contra los segundos.

Los hallazgos que reportan Masocco *et al.* (2008) para Italia confirman también esta tesis, aunque ellos consideran que la condición de casado en general marca una diferencia importante frente a la de soltero, divorciado, separado y viudo. Los que están casados tienen menos incidencia de suicidio frente a los demás estatus, aunque encuentran diferencias por género y edad. A similares conclusiones arriban los estudios de Griffiths *et al.* (2008) para el caso de Inglaterra y Gales, así como Corcoran y Nagar (2010) en el caso de Irlanda. La investigación de Trovato (1991) para el caso de Canadá también apunta en la misma dirección. Encuentra que las personas casadas se suicidan menos que las no casadas, pero que la transición de no estar casado (por soltería, divorcio y viudez) a estarlo es más favorable a los hombres que a las mujeres. Estos estudios no hacen sino confirmar hallazgos previos provenientes de Estados Unidos y que encuentran fundamentalmente la misma diferencia (Smith *et al.,* 1988).

Adicionalmente hay que agregar que el estado de viudez parece incrementar los riesgos de cometer suicidio. Basados en el análisis de datos de Serbia, Petrović *et al.* (2007) encuentran el riesgo más elevado entre viudos de ambos sexos. Las conclusiones de Luoma y Pearson (2002) ofrecen un resultado semejante con datos de Estados Unidos, aunque su tesis es mucho más específica y comprueba el hallazgo de Durkheim de que la viudez muestra una diferencia por géneros en su relación con el suicidio. Según sus evidencias, 1 de entre 400 hombres de raza blanca y afro-americanos viudos y con edades

de entre 20-35 se suicida en cualquier año dado contra la proporción de 1 por 9 000 de hombres casados de la población general. Estas diferencias ya habían sido encontradas de modo sumario en un estudio temprano hecho por Gove (1972).

La afirmación de Durkheim acerca de que la presencia de hijos tenía un efecto reductor sobre el suicidio también ha sido investigada. Es cierto que, como señala Stack (2000b), se trata de una relación poco explorada en la literatura, quizá debido a problemas de diseño y la poca frecuencia del fenómeno (Høyer y Lund, 1993). Sin embargo, existen estudios que demuestran una incidencia menor del suicidio en personas que tienen hijos, especialmente en el caso de las mujeres. Høyer y Lund analizaron los datos de casi un millón de mujeres noruegas para un periodo de quince años, de las cuales 1 190 se suicidaron. Encontraron que las mujeres que nunca se casaron tenían mayores riesgos relativos que las casadas, hayan o no tenido partos. Pero entre las casadas, las mujeres con menores riesgos relativos de suicidio eran las que habían dado a luz respecto a las que no lo hicieron. Además, descubrieron un efecto inverso consistente en el riesgo de suicidio conforme se incrementaba el número de hijos. Este efecto era independiente de las medidas utilizadas para clase social, así como para años de escolaridad.

Qin *et al.* (2000) revisaron los datos de 811 suicidios daneses y hallaron, entre otros factores, que las mujeres que tenían un hijo(a) menor de dos años se encontraban significativamente protegidas contra el suicidio. Esta conclusión se amplió en un estudio posterior de los mismos autores basados en un análisis longitudinal de 18 611 suicidios de daneses. Hallaron que la presencia de niños en la pareja los protege contra el suicidio, sobre todo si son menores de edad. El efecto persiste aún cuando se controla el efecto del estatus marital, socioeconómico y psiquiátrico, siendo más fuerte en mujeres que en hombres. De manera inversa, existe un riesgo relativamente alto de suicidio en los padres si sus hijos tienen desórdenes psiquiátricos o si tienen una pérdida de sus hijos por deceso, sobre todo si esta muerte ocurre en la infancia (Qin y Mortensen, 2003).

La dinámica de la vida política y el suicidio

La vida política de las sociedades experimenta a menudo momentos de gran intensidad y agitación social. Hacen que las personas se interesen menos por sus asuntos privados y presten más atención a los sucesos públicos. Durkheim pensaba que esos momentos se podían interpretar como integradores de la sociedad política y, por ende, se correspondían con un decremento en la comisión de suicidios. Esto había sucedido en el periodo de crisis europea de 1848-1849, así como también en la guerra austro-italiana de 1864 y en la guerra franco-prusiana de 1870-1871.

La revisión temprana de esta tesis por parte de Pope concedía que estos casos eran "sugerentes y daban un apoyo ilustrativo a la hipótesis" (1976: 100), pero que tenían el defecto de ser esquemáticos y realmente no podía decirse que probaran la hipótesis. Marshall (1981) hizo un intento de probar la idea de Durkheim para el caso de Estados Unidos considerando el periodo de 1933-1976, y no encontró ningún efecto significativo. Las guerras, aún las que movilizaban a una buena parte de la población, no tenían influencia sobre la tasa de suicidio.

Un intento reciente de estimar si existe una relación entre los grandes acontecimientos políticos y el comportamiento agregado de los suicidios, ha sido realizado por Roehner (2007: 205-209). El trata de precisar si los ataques terroristas del 11 de septiembre habrían hecho variar de manera significativa el número de suicidios en los días posteriores al evento. Su análisis demuestra que las fluctuaciones para los meses siguientes en Nueva York y los Estados Unidos eran no significativas, debidas enteramente al azar. Igual intento hizo por correlacionar las consecuencias inmediatas del bombardeo japonés sobre Pearl Harbor en 1941 y que, como se sabe, provocó la participación estadounidense en la segunda guerra mundial. Tampoco aquí encontró variaciones significativas. En su opinión, entonces, parece que los eventos de escala nacional como éstos no tienen un impacto significativo sobre la tasa de suicidios.

Según refiere Stack (2000b), diversos estudios han encontrado una relación consistente entre el estallido de la primera guerra mundial y la reducción de la tasa de suicidios. También se ha documentado que las elecciones presidenciales en los Estados Unidos produce un efecto a la baja en el número de suicidios. Sin embargo, como el mismo autor argumenta, esta relación podría ser espuria: la reducción del desempleo (o del consumo de alcohol, en algunos casos) que ha sucedido también al mismo tiempo podría ser una variable con mejores perspectivas explicativas.

La anomia y el suicidio

Durkheim consideró que el decremento de la regulación social también estaba relacionado con el aumento de los suicidios. Calificó a este tipo de suicidio como anómico. Distingue dos tipos de anomia, la económica y la doméstica. Esta última la discute a propósito del divorcio y la viudez, por lo que ya no la trataremos más. La anomia económica, por su parte, tenía realmente dos expresiones, una aguda y otra crónica. La primera ocurría cuando se presentaban alteraciones súbitas en la economía de una sociedad. Según Durkheim, el crecimiento súbito de la riqueza o la pobreza eran factores a considerar también por su potencial suicidógeno. Pensaba que los individuos en condiciones normales disponían de normas socialmente compartidas y generalmente tácitas que le indicaba a cada uno qué tipo de aspiraciones era legítimo tener, de acuerdo con su condición social, mérito y esfuerzo. Este sentido de las proporciones se alteraba cuando sucedían periodos de prosperidad o depresión económicas abruptos. Bajo esas circunstancias de anomia económica, los individuos ya no sabían regirse por estos criterios de equidad y sus riesgos de suicidarse se incrementaban.

La anomia crónica, por su parte, que podemos definir como la ausencia permanente de normas que regularan las pasiones de los individuos, era endémica a ciertos ámbitos de la economía moderna. Durkheim la veía como propia de las esferas comercial e industrial.

En su perspectiva, esto ocasionaba que las profesiones propias de ellas tuviesen una mayor incidencia de suicidios, especialmente las de mayor jerarquía e ingreso.

Las pruebas ofrecidas por Durkheim para apoyar su pretensión de que las crisis de prosperidad y las quiebras bursátiles e industriales elevan las tasas de suicidio, realmente no son sólidas. Es fácil advertir sus debilidades: la arbitrariedad de los ejemplos que presenta, el uso de números absolutos de suicidio y la falta de especificación de sus indicadores. En la revisión que hizo Pope (1976: 116-121) encontró que si bien sus conclusiones son sugerentes, sólo tienen un débil apoyo.

Sin embargo, más allá de si Durkheim probó de manera consistente su tesis, nuestro conocimiento ordinario parece darle la razón, a juzgar por los casos divulgados por los medios de comunicación que documentan a menudo casos de suicidios inequívocamente vinculados a debacles financieras. En el marco de la reciente crisis económica mundial, por ejemplo, los periódicos de varias partes del mundo dieron cuenta de diversos casos.[8] Es cierto que estos casos pueden no tener un efecto visible en una medida tan estable como las tasas de suicidio, de modo que pueden pasar desapercibidos en las mediciones y pruebas que hacen los sociólogos comúnmente. Entonces, ¿qué se puede concluir acerca de si existe una relación significativa entre estos factores? Existen pocos estudios que lo han estudiado de modo sistemático. Algunos se han concentrado en valorar si las crisis económicas aumentan en general la mortalidad debida a todas las causas. La revisión de once estudios al respecto que llevó a cabo Falagas *et al.* (2009) muestran que, en efecto, existe este incremento, aun en suicidios, aunque parece que la evidencia

---

8 Para Irlanda, véase http://randomirishnews.com/2010/09/02/economic-crisis-pushing-suicide-rates-up/; para Estados Unidos, http://www.huffingtonpost.com/2008/10/14/financial-crisis-suicide_n_134453.html; para Grecia, http://www.ekathimerini.com/4dcgi/_w_articles_politics_1_14/05/2010_117052

es sólida para los países en desarrollo y no se aclara si estos incrementos están solamente expresados en números absolutos. Otros estudios son más específicos para suicidios y usan indicadores más robustos. Pierce (1967) encontró que esa relación existía, aunque su investigación no consideró las crisis económicas como tales sino las fluctuaciones cíclicas que registra la economía. Su proxy de las fluctuaciones económicas fue el índice de precios de las acciones (*index of common stock prices*) en Estados Unidos entre 1919 y 1940. Sus resultados muestran una confirmación de la tesis de Durkheim, a saber, que las tasas de suicidio varían de acuerdo con las fluctuaciones de la economía. Hintikka *et al.* (1999) encontraron un comportamiento similar para el caso de Finlandia. La medición de las fluctuaciones económicas se hizo aquí sobre los valores del Producto Interno Bruto y se encontró que las tasas de suicidio se incrementaban, paradójicamente, cuando existía un alza de la economía, algo también adelantado por Durkheim. Chang *et al.* (2009) documentaron recientemente el efecto de la crisis asiática de 1997-1988, medida por la caída del PIB y el incremento del desempleo, sobre la tasa de suicidios en varios países de Asia. Sus resultados indican un efecto considerable en las tasas de suicidio para hombres en Japón, Hong-Kong y Corea.

No puede decirse, sin embargo, que la evidencia sea concluyente para afirmar una relación sólida entre el comportamiento de la economía y la tasa de suicidios. Marshall y Hodge (1981) intentaron corroborar con nueva información y técnicas estadísticas más apropiadas el hallazgo de Pierce, el cual había confirmado la hipótesis de Durkheim. No lo lograron. Los cambios bruscos de la economía no parecen tener influencia sobre las tasas de suicidio como en cambio sí parecen tenerlas el empobrecimiento o las dificultades económicas en general. Yang (1992), con datos del PIB y de desempleo de Estados Unidos entre 1940-1984, llega a una conclusión semejante: no existe tal relación como la supuso Durkheim. Es decir, las alzas y caída de la economía no impactan la tasa de suicidios.

Pero el efecto de las crisis económicas sobre el suicidio ha sido más ampliamente estudiado y comprendido a partir de su efecto sobre el desempleo. Es una variable que Durkheim no consideró. Al respecto, existen numerosos estudios que confirman una relación positiva entre desempleo y aumento de los suicidios (Stack, 2000a). Referir estos estudios aquí no sería pertinente.

Valga por último hacer una breve mención a una idea que sostuvo Durkheim acerca de que la pobreza era un antídoto contra el suicidio, en la medida en que era una especie de freno social a las pasiones. Este supuesto no ha sido confirmado. Al contrario, como indica Stack (2000a), diversos estudios han mostrado que la pobreza incrementa la propensión hacia el suicidio a través de su asociación con condiciones que lo producen, como el desempleo, las presiones financieras y la inestabilidad familiar.

La incipiente literatura sobre los suicidios altruista y fatalista

Los trabajos que analizan las tesis de Durkheim en torno a que un exceso de integración y regulación sociales provoca dos tipos distintivos de suicidio, a saber, el altruista y el fatalista, no han sido muy abundantes. A juzgar por el agudo trabajo de Stack (2004) sobre el tema del suicido altruista, la investigación al respecto está por hacerse, no sin antes tamizar las ideas de Durkheim y tener en cuenta otras consideraciones.

Pero quizá la principal razón que explica este poco interés en discutirlos y testarlos es que el propio Durkheim les concedió una atención relativamente marginal. Como afirma Besnard (1993) a propósito del suicidio fatalista, Durkheim tuvo éxito en que no se le concediera mucha importancia. En efecto, como se sabe de sobra, el tratamiento sobre el suicidio fatalista se reduce a una nota a pie de página, inserta justo al final del capítulo IV, libro II, con el cual se cierra el análisis de todos los tipos de suicidio en la parte relativa a su etiología. Mayor atención le merece el suicidio altruista, producido por una excesiva integración social, aunque su tratamiento más

fundamentado empíricamente se limita al ámbito militar, donde el espíritu de cuerpo de la milicia hace que las tasas de suicidios sean elevadas en comparación a otras profesiones. [9]

Es entendible este escaso desarrollo de ambos suicidios en la obra de Durkheim, pues en su opinión se trata de tipos y causas que predominaban en otro momento de la historia. Si bien reconoce que la excesiva regulación está vinculada con el suicidio de los cónyuges demasiado jóvenes y de las mujeres casadas sin hijos, sin aclarar por qué es así, le parece que su interés es mayormente histórico y lo ilustra con los casos de suicidio de esclavos. Una razón semejante aduce respecto al suicidio altruista, el cual, salvo el que se registra en los militares, parece propio de sociedades que obligaban a sus miembros a matarse bajo ciertas circunstancias (vejez, enfermedad, etc.), o consideraban un honor hacerlo (como en el antiguo Japón), o bien, donde proliferaban los suicidios por razones místicas (como en la India).

Algunos historiadores han tenido el propósito de revisar si estas ideas de Durkheim pueden ser documentadas históricamente. En el número monográfico que dedicó *Archives de Suicide Research* en el 2004 al tema del suicidio altruista, Van Hooff muestra que este tipo de suicidio, como lo describió Durkheim, podía haber existido en el antiguo mundo greco-romano, algo no sugerido por el autor de *El Suicidio*, quien consideró al contrario que los individuos de esas sociedades habían alcanzado ya cierta autonomía respecto a su sociedad. Vijayakumar (2004), por su parte, documenta cómo el suicidio altruista existió, y en alguna medida existe, en la India,

[9] Esta falta de desarrollo ha llevado a considerar que el altruismo y el fatalismo no tienen razón de ser en la teoría de Durkheim y que es mejor eliminarlos. De esta opinión es Johnson (1965), quien argumenta que las evidencias que ofrece Durkheim no son convincentes para defender su existencia. En su opinión, valdría la pena considerar que las variaciones en las tasas de suicidio se deben a un solo factor, uno que fusiona la disminución de la integración y regulación en una sola variable.

un caso descrito por Durkheim en su libro. Muy distinto es el trabajo de Constantelos (2004), quien analiza las muertes voluntarias de los cristianos ortodoxos en Grecia, considerándolos más bien casos de martirio, no de suicidio. Como se puede inferir, difícilmente estos casos y lo que sugieren pueden servir para valorar el aserto de Durkheim de una relación entre sobre-integración social y ocurrencia de suicidios. Aportan evidencia anecdótica, no muy distinta, por cierto, a la que usó Durkheim para documentar su tesis en este punto.

No obstante, un nuevo impulso a la discusión sobre el suicidio altruista parece provenir del interés que han despertado los ataques de terroristas suicidas. Me es imposible dar detalles de esta discusión, pero uno de los aspectos más visibles que presenta es el cuestionamiento de si tales actos pueden considerarse suicidios. Battin (2004) y Abdel-Khalek (2004) dan buenos argumentos de que calificarlos de este modo es comprender erróneamente los significados que los propios suicidas y los grupos en los que militan le asignan a lo que hacen. Para ellos es martirio, algo totalmente diferente. Es cierto que esto no anula el hecho de que estos casos puedan describirse y explicarse de conformidad con la perspectiva que tenía Durkheim sobre el fenómeno, pero sí parece indicar los límites de su interpretación y, quizá, de todo diseño ecológico: poco dicen sobre las articulaciones y variables microsociales del suicidio. Los estudios de Orbach (2004) y Park (2004), si bien tienen como referencia las ideas de Durkheim, muestran de qué manera la identificación de numerosos factores micro, que están detrás de los suicidas terroristas palestinos y del recurso a la autoinmolación en algunos países asiáticos, nos permite comprenderlos mejor.

Vale la pena cerrar esta sección refiriéndose a uno de los pocos estudios sobre suicidio fatalista que existe en la literatura. Aliverdinia y Pridemore (2009) estudiaron los patrones de suicidio femenino en las provincias de Irán y los vincularon con diversos indicadores que podrían considerarse medidas empíricas de una excesiva regulación social (baja educación de las mujeres, baja participación en

el mercado de trabajo, etc.). Sus hallazgos muestran, en efecto, que existe una relación robusta entre una y otras variables.

¿Un crecimiento sostenido de los suicidios?

Cerraré este repaso sumario a las discusiones empíricas acerca de la obra de Durkheim, revisando la certeza que éste tenía acerca de que el suicidio era un fenómeno en ascenso y lo sería en el futuro. En efecto, los datos que recabó Durkheim de diversos países europeos indicaban un crecimiento explosivo durante todo el siglo XIX. Encontró que las cifras se habían multiplicado por tres, cuatro o incluso cinco veces en menos de cincuenta años y para varios países (*El Suicidio*, libro III, cap. 2, sección I). Nada indicaba que este comportamiento cambiaría. Se estaba en su opinión, pues, ante un "fenómeno patológico que cada día es más amenazante". Por fortuna, este sombrío pronóstico no se ha cumplido. Hacia finales de la década de 1920, al menos para Francia, la curva que describía el crecimiento de la tasa de suicidios se había estancado, incluso declinado un poco. Esto fue lo que observó Halbwachs cuando escribió su propia monografía sobre el tema en 1930 (cap. IV). Pero la estabilización de las tasas de suicidio o incluso una ligera diminución también ocurrió para muchos países europeos durante el siglo veinte (Baudelot y Establet, 1984/2008; Masocco *et al.,* 2008). Desde luego, era quizá imposible para Durkheim suponer otra cosa que un crecimiento sostenido del suicidio considerando la fecha en que redactó su trabajo. Su punto de observación a principios de 1890 no permitía sino inferir esa tendencia ascendente (Baudelot y Establet, 1984/2008). Sin embargo, lo más probable es que Durkheim hubiese interpretado las cifras de suicidio en la dirección de un incremento constante, aun si hubieran mostrado un comportamiento más errático. Esto se puede inferir si tenemos en cuenta que al inicio de su libro, Durkheim observa que los datos absolutos recopilados a lo largo del tiempo para diferentes países, se comportan como "ondas" que avanzan, declinan y se detienen. Lo curioso es que no concluye de esto que puedan variar

así en lo sucesivo. Ahí insiste, al contrario en que las tasas son muy estables, si no se considera un periodo de tiempo muy largo, como mencionamos arriba. Por lo demás, ya indicamos cómo Pareto critica esta idea.

Conclusiones

El recorrido que hemos hecho en torno a la literatura que ha buscado comprobar las tesis de Durkheim sobre el suicidio o se ha movido en el horizonte de comprensión abierto por su obra, si bien no ha sido exhaustivo, nos permite formarnos una idea relativamente precisa de la actualidad explicativa de sus investigaciones.

Como habrá podido observarse, *El Suicidio* definió los contornos de la investigación sociológica posterior en este campo. Una y otra vez, los hallazgos e interpretaciones ofrecidos por Durkheim aparecen como una referencia ineludible, sea para corroborarlos, refutarlos o ampliarlos. Esta recurrencia es tanto más sorprendente tratándose principalmente de trabajos empíricos. Aquí la función de *El Suicidio* no es preponderantemente aquella que describió Alexander (1990) a propósito de los clásicos, esto es, la función de legitimación de un discurso. Las investigaciones empíricas tienen menos necesidad de esta legitimación en la medida en que buscan poner a prueba hipótesis cuya viabilidad depende, en principio, no de la autoridad reconocida a su proponente, sino de una confrontación metodológicamente orientada con la realidad. A pesar de esta base distinta, Durkheim y su obra siguen desempeñando un papel relevante en el terreno de los análisis empíricos sobre el suicidio.

Mucha de la literatura discutida aquí está orientada a probar las relaciones empíricas encontradas entre ciertas variables sociales agregadas y la tasa de suicidios. Esto, en parte, se debe al propósito con que escribí este texto, que era examinar qué tan bien se defendía la obra de Durkheim frente a los hechos, pero en parte también es un énfasis que tienen todos los estudios sociológicos sobre el suicidio. A este nivel, bastante cercano al plano de los datos y su interpretación

estadística, *El Suicidio* parece tener una gran solidez y vigencia, al menos si los hallazgos que ofrece se mantienen en un nivel general y no se desciende a algunas de sus proposiciones particulares que son controvertidas (como la tasa diferenciada entre católicos y protestantes).

Sin embargo, *El Suicidio* no es sólo un cúmulo de hallazgos empíricos, sino que éstos parecen derivarse y/o apoyar proposiciones teóricas que hacen depender las variaciones en las tasas de suicidios de la débil o excesiva integración y regulación de la sociedad. De este aspecto de la obra es menos fácil determinar su capacidad explicativa. No se necesita haber leído a críticos del emprendimiento durkheimiano como Pope (1976) para darse cuenta que las definiciones de estas variables no son consistentes y es difícil someterlas a formatos de prueba claros y precisos (consúltese Berk, 2006, para un análisis de estos problemas). En general, se tiene que obrar con mucha laxitud para suponer que la evidencia empírica reunida confirma uno u otro aspecto de su teoría tal como se encuentra formulada en su libro, más aún en sus corolarios de realismo social o cuando procede contraintuitivamente (como en el supuesto de que los aumentos súbitos de riqueza están asociados con la elevación de la tasa de suicidios). Ciertamente, mantener un criterio que privilegie la literalidad de la obra es estéril empíricamente y sólo conduce a polémicas de anticuario. Resulta más fecundo reconstruir las causas que identificó Durkheim y sus formas de medirlas de modo que sean útiles para la discusión actual sobre el fenómeno, como lo hacen por ejemplo Breault (1986), Cutright y Fernquist (2007) y Graeff y Mehlkop (2007).

Si bien es fácil anticipar que *El Suicidio* continuará siendo una referencia importante en el campo de estudios sobre el tema, a juzgar por su gran presencia en recientes publicaciones en la materia, es más difícil comprender por qué conserva esta relativa centralidad. Algunos autores han argumentado que se debe simplemente a una especie de obcecación colectiva que debe ser explicada (Nolan *et al.*, 2010). Es una postura curiosa que ha surgido inspirada mayormente en las conclusiones devastantes de Pope (1976) acerca de su escaso valor científico. Es lo que parece estar detrás del artículo de Nolan y

colaboradores. Su alegato tiene como punto de partida que las explicaciones ofrecidas por Durkheim, como demuestra Pope y algunos otros investigadores, son erróneas; a pesar de esto, *El Suicidio* sigue siendo enseñado y utilizado como si no fuera el caso. Para entender por qué es así, los autores repasan algunas teorías que se han formulado para explicar la persistencia de errores de juicio y la propagación de falacias. No viene al caso detenernos en su explicación. Lo llamativo es que su trabajo sólo cita a los estudios que ofrecen evidencia en contra de las tesis de Durkheim, no a las que hacen lo contrario. Esta ausencia debilita su crítica y la reduce a uno de los tantos alegatos anti-durkheimianos o anti-clásicos de la sociología (como, por ejemplo, el de Stark, 2004) que aparecen de tanto en tanto.

Es más razonable pensar que la centralidad de *El Suicidio* en los trabajos sobre el tema se debe, ciertamente a los méritos intrínsecos de la obra, pero no menos al enorme vacío teórico que tiene el campo de la suicidología y que el trabajo de Durkheim llena parcialmente. Es la interpretación de Joiner y Rudd (2002) y en lo personal me parece bastante convincente. No de otra forma se puede entender trabajos como el de Hamlin y Brym (2006), que se propone explicar la alta incidencia de suicidios entre los Guaraní-Kaoiwá, un pueblo indígena del sur de Brasil, siguiendo las ideas de Durkheim. Obvio es decir que los autores encuentran que la teoría de éste es limitada y necesita ser completada considerando variables culturales y psicosociales. Nadie hubiese esperado lo contrario, sin duda, tratándose de un libro que no tiene la pretensión de explicar el suicidio *per se*, sino su comportamiento agregado; no discute el suicidio en grupos étnicos más que de modo indirecto y basándose en fuentes de segunda o tercera mano (como lo hace cuando analiza el suicidio altruista) y que, como fue escrito, difícilmente permite una utilización literal. Tal vez mejor ejemplo de este vacío teórico no puede haberlo.

Sin embargo, a pesar de esta centralidad, diversos indicios parecen apuntar a que la época de su gran ascendencia en la investigación sobre el suicidio está en declive. David Lester (2002), uno de los más prominentes estudiosos en la materia, se ha referido a la nece-

sidad de cambiar de rumbo en las investigaciones sociológicas, centrándose menos en el legado de Durkheim. En su opinión, trabajos como el de Durkheim se han convertido en una especie de religión, de manera que los nuevos estudios se evalúan y se aceptan por el grado de fidelidad a la ortodoxia. Esto ha ocasionado que teorías sociológicas alternativas o complementarias, que han surgido en esta área de estudios, no se les preste la atención debida ni sean sometidas a prueba.

El alegato de Lester se complementa si tenemos en cuenta que, al parecer, existe una especie de desencanto respecto a los estudios hechos bajo un diseño ecológico, debido a las tremendas complicaciones en la reunión de datos, a las dudas sobre su validez y en la aplicación consistente de técnicas estadísticas apropiadas. De esta opinión es Breault, uno de los principales protagonistas de esta clase de estudios en la década de los ochenta y que años después abogó por su abandono (referido por Besnard, 2000). También puede interpretarse como una señal de declive de la influencia de Durkheim el renovado interés por la obra Halbwachs (1930), quien fuese discípulo del primero y que escribió una obra en aspectos decisivos distinta a la de su maestro (Baudelot y Establet, 2006).

Bibliografía

Abdel-Khalek, Ahmed M. (2004). Neither altruistic suicide, nor terrorism but martyrdom: a muslim perspective. *Archives of Suicide Research* 8: 99-113.

Agnew, Robert y Joanne M. Kaufman (2010). *Anomie, strain and subcultural theories of crime*. Burlington: Ashgate.

Alexander, Jeffrey (1988). *Durkheimian sociology: cultural studies*. Nueva York: Cambridge University Press.

— (1990). La centralidad de los clásicos. Anthony Giddens, Jonathan Turner y otros. *La teoría social, hoy.* Madrid: Alianza Editorial.

— y Philip Smith (2005). *The Cambridge companion to Durkheim*. Nueva York: Cambridge University Press.

Aliverdinia, Akbar y William Alex Pridemore (2009). Women's fatalistic suicide in Iran: a partial test of Durkheim in an Islamic Republic. *Violence Against Women* 15: 307-320.

Allen, N. J., W. S. F. Pickering y W. Watts Miller (1998). On Durkheim's elementary forms of religious life. Londres: Routlegde.

Atkinson, M.W., Neil Kessel y J. B. Dalgaard (1975). The comparability of suicide rates. *The British Journal of Psychiatry* 127: 247-256.

Bankston, William B., H. David Allen y Daniel S. Cunningham (1983). Religion and suicide: a research note on sociology's "One Law". *Social Forces* 62: 521-528.

Battin, Margaret P. (2004). The ethics of self-sacrifice: what's wrong with suicide bombing? *Archives of Suicide Research* 8: 29-36.

Baudelot, Christian y Roger Establet (1984/2008). *Durkheim y el suicidio*. Buenos Aires: Nueva Visión.

— (2006). «Suicide: changement de régime. Un observateur hors pair, Maurice Halbwachs», intervention au colloque «Dialogue avec Maurice Halbwachs». París, Campus Paris-Jourdan, jeudi 1er décembre 2005, liens socio, janvier 2006 [http://www.liensso-cio. org/article.php3?id_article=1116].

Berk, Bernard B (2006). Macro-micro Relationships in Durkheim's analysis of egoistic suicide. *Sociological Theory* 24: 58-80.

Besnard, Philippe (1973). Durkheim et les femmes ou le Suicide inachevé. *Revue française de sociologie* 14: 27-61.

— (1976). Anti- ou anté-durkheimisme? Contribution au débat sur les statistiques officielles du suicide. *Revue française de sociologie* 17: 313-341.

— (1979). Pope Whitney, Durkheim's suicide. A classic analyzed. *Revue française de sociologie* 20: 306-310.

— (1983). Le destin de l'anomie dans la sociologie du suicide. *Revue française de sociologie* 24: 605-629.

— (1993). Anomie and fatalism in Durkheim's theory of regulation. Stephen Turner. *Emile Durkheim: sociologist and moralist*. Londres: Routledge.

— (1997). Mariage et suicide: la théorie durkheimienne de la régulation conjugale à l'épreuve d'un siècle. *Revue française de sociologie* 38: 735-758.
— (2000). The fortunes of Durkheim'suicide: reception and legacy. W. S. F. Pickering y Geoffrey Walford. *Durkheim's suicide: a century of research and debate.* Londres: Routledge.
— (2005). Durkheim's squares: types of social pathology and types of suicides. Jeffrey C. Alexander y Phillip Smith (2005). *The Cambridge Companion of Durkheim*. Cambridge: Cambridge University Press.
Borlandi, Massimo y Mohamed Cherkaoui (2000). *Le suicide: un siècle après Durkheim.* París: Presses Universitaires de France.
Breault, K. D. (1986). Suicide in America: a test of Durkheim's theory of religious and family integration, 1933-1980. *The American Journal of Sociology* 92: 628-656.
— y Karen Barkley (1982). A comparative analysis of Durkheim's theory of egoistic suicide. *The Sociological Quarterly* 23: 321-331.
— (1983). Durkheim scholarship and suicidology: different ways of doing research in history of social thought, and different interpretations of Durkheim's "Suicide". *The Sociological Quarterly* 24: 629-632.
Brooke, Eileen y M. Atkinson (1976). *Los suicidios y los intentos de suicidio***.** Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
Burr, Jeffrey A., Patricia L. McCall, y Eve Powell-Griner (1994). Catholic religion and suicide: the mediating effect of divorce. *Social Science Quarterly.* University of Texas Press, 75: 300-318.
Chang, S., D. Gunnell, J. Sterne, T. Lu y A. Cheng (2009). Was the economic crisis 1997-1998 responsible for rising suicide rates in East/Southeast Asia? A time-trend analysis for Japan, Hong Kong, South Korea, Taiwan, Singapore and Thailand. *Social Science & Medicine* 68(7): 1322-1331.
Claassen, Cynthia A. *et al.* (2010). National suicide rates a century after Durkheim: do we know enough to estimate error? *Suicide & Life-Threatening Behavior* 40: 193-223.

Constantelos, Demetrios J. (2004). Altruistic suicide or altruistic martyrdom? Christian Greek Orthodox Neomartyrs: a case study. *Archives of Suicide Research* 8: 57-71.

Corcoran, P. y A. Nagar (2010). Suicide and marital status in Northern Ireland. *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 45(8): 795-800.

Cutright, Phillips y Robert M. Fernquist. 2007. Three explanations of marital status differences in suicide rates: social integration, marital status integration, and the culture of suicide. *Omega* 56: 175-190.

Davies, Christie, Mark Neal, John Varty, Geoffrey Walford, Robert Alun Jones y William Ramp. Teaching Durkheim's suicide. A symposium. W. S. F. Pickering y Geoffrey Walford. *Durkheim's suicide: a century of research and debate.* Londres: Routledge.

Deploige, Simon (1923). *Le conflit de la morale et de la sociologie*. 3a ed. París: Nouvelle Librairie Nationale.

Douglas, Jack (1967). *The social meanings of suicide***.** Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.

Durkheim, Émile (1895/1990). *Les règles de la méthode sociologique***.** París: Presses Universitaires de France.

— (1897/1990). *Le suicide.* París: Presses Universitaires de France.

— (1898). Minor Editorials. *The American Journal of Sociology* 3: 848-849.

— (1900). La sociologie et son domaine scientifique. *Textes. 1. Éléments d'une théorie sociale*. París: Éditions de Minuit, Collection Le Sens Commun, 1975, pp. 13-26.

Ellison, Christopher G., Jeffrey A. Burr y Patricia L. McCall (1997). Religious homogeneity and metropolitan suicide rates. *Social Forces* 76: 273-299.

Evans-Pritchard, E. E. (1987). *Historia del pensamiento antropológico***.** Madrid: Cátedra.

Falagas, M., E. Vouloumanou, M. Mavros y D. Karageorgopoulos (2009). Economic crises and mortality: a review of the literature. *International Journal of Clinical Practice* 63(8): 1128-1135.

Faupel, Charles E., Gregory S. Kowalski y Paul D. Starr (1987). Sociology's one law: religion and suicide in the urban context. *Journal for the Scientific Study of Religion* 26: 523-534.
Fernquist, Robert M. (2007). How do Durkheimian variables impact variation in national suicide rates when proxies for depression and alcoholism are controlled? *Archives of Suicide Research* 11: 361-374.
Gargas, S. (1932). Suicide in the Netherlands. *The American Journal of Sociology* 37: 697-713.
Girola, Lidia (2005). *Anomia e individualismo: del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*. Barcelona: UAM/Anthropos.
Goldthorpe, John (2005). *On sociology: numbers, narratives, and the integration of research and theory*. Nueva York: Oxford University Press.
Goldney, Robert D, Johan A Schioldann y Kirsten I Dunn (2008). Suicide research before Durkheim. *Health and History,* 10:73-93.
Gove, W. R. (1972). Sex, marital status and suicide. *Journal of Health and Social Behavior* 13(2): 204-213.
Graeff, P. y G. Mehlkop (2007). When anomie becomes a reason for suicide: a new macro-sociological approach in the Durkheimian tradition. *European Sociological Review* 23(4): 521-535.
Griffiths, C., G. Ladva, A. Brock y A. Baker (2008). Trends in suicide by marital status in England and Wales, 1982-2005. *Health Statistics Quarterly/Office for National Statistics* (37): 8-14.
Halbwachs, Maurice (1930). *Les causes du suicide***.** París: Félix Alcan.
Hamlin, Cynthia Lins y Robert J. Brym (2006). The return of the native: a cultural and social-psychological critique of Durkheim's "Suicide" based on the Guarani-Kaiowá of southwestern Brazil. *Sociological Theory* 24: 42-57.
Helliwell, John F. (2006). Well-being and social capital: does suicide Pose a Puzzle? *Social Indicators Research* 81: 455-496.
Hintikka, J., P. L. Saarinen y H. Viinamäki (1999). Suicide mortality in Finland during an economic cycle, 1985-1995. *Scandinavian Journal of Public Health* 27(2): 85-88.

Høyer, Georg y Eiliv Lund (1993). Suicide among women related to number of children in marriage. *Arch Gen Psychiatry* 50: 134-137.

Hyman, Herbert (1955/1984). *Diseño y análisis de encuestas sociales***.** Buenos Aires: Amorrortu.

Ide, N., M. Wyder, K. Kolves y D. de Leo (2010). Separation as an important risk factor for suicide: a systematic review. *Journal of Family Issues*.

Johnson, Barclay D. (1965). Durkheim's one cause of suicide. *American Sociological Review* 30: 875-886.

Joiner, Thomas y M. David Rudd (2002). *Suicide science expanding the boundaries*. Nueva York: Kluwer Academic Publishers.

Kowalski, Gregory S., Charles E. Faupel y Paul D. Starr (1987). Urbanism and suicide: a study of American counties. *Social Forces* 66: 85-101.

Kposowa, A. J. (2000). Marital status and suicide in the national longitudinal mortality study. *Journal of Epidemiology and Community Health* 54: 254-261.

Lester, David (1994). *Émile Durkheim: Le Suicide one hundred years later*. Philadelphia: The Charles Press.

— (2002). Decades of suicide research: Wherefrom and Whereto? Thomas Joiner y M. David Rudd. *Suicide science expanding the boundaries*. Nueva York: Kluwer Academic Publishers.

Luoma, Jason B. y Jane L. Pearson (2002). Suicide and marital status in the United States, 1991-1996: is widowhood a risk factor? *American Journal of Public Health* 92: 1518-1522.

Maris, R. W. et al. (1992). *Assessment and prediction of suicide*. Nueva York: Guilford.

Marshall, J. R. (1981). Political integration and the effect of war on suicide: United States, 1933-1976. *Social Forces* 59(3): 771-785.

— y R. W. Hodge (1981). Durkheim and pierce on suicide and economic change. *Social Science Research* 10(2): 101-114.

Masocco, M., M. Pompili, M. Vichi, N. Vanacore, D. Lester y R. Tatarelli (2008). Suicide and marital status in Italy. *The Psychiatric Quarterly* 79(4): 275-285.

McCarthy, Desmond y Dermot Walsh (1975). Suicide in Dublin: I. The under-reporting of suicide and the consequences for sational statistics. *The British Journal of Psychiatry* 126: 301-308.

Merton, Robert K. (1938). Social structure and anomie.. *American Sociological Review* 3: 672-682.

Nolan, Patrick D., Jennifer Triplett y Shannon McDonough (2010). Sociology's suicide: a forensic autopsy? *The American Sociologist*.

O'Donnell, I. y R. Farmer (1995). The limitations of official suicide statistics. *The British Journal of Psychiatry* 166: 458-461.

Orbach, Israel (2004). Terror suicide: how is it possible? *Archives of Suicide Research* 8: 115-130.

Pareto, Vilfredo (1898). Recensión de *Le suicide* de É. Durkheim. *Zeitschrift für Socialwissenschaft* 1: 78-80.

Park, B. C. Ben (2004). Sociopolitical contexts of self-immolations in Vietnam and south Korea. *Archives of Suicide Research* 8: 81-97.

Pescosolido, Bernice A. (1990). The social context of religious integration and suicide: pursuing the network explanation. *The Sociological Quarterly* 31: 337-357.

— y Robert Mendelsohn (1986). Social causation or social construction of suicide?: an investigation into the social organization of official rates. *American Sociological Review* 51: 80-100.

— y Sharon Georgianna (1989). Durkheim, suicide, and religion: toward a network theory of suicide. *American Sociological Review* 54: 33-48.

Petrović, Branislav, Biljana Kocić, Dragana Nikić, Maja Nikolić y Dragan Bogdanović (2009). The influence of marital status on epidemiological characteristics of suicides in the southeastern part of Serbia. *Central European Journal of Public Health* 17: 41-46.

Pickering, W. S. F. y Geoffrey Walford (2000). *Durkheim's suicide: a century of research and debate*. Londres: Routledge.

Pierce, A. (1967). The economic cycle and the social suicide rate. *American Sociological Review* 32(3): 457-462.

Pope, Whitney (1976). *Durkheim's suicide: a classic analyzed*. Chicago: University of Chicago Press.

— y N. Danigelis (1981). Sociology's "One Law". *Social Forces* 60: 495-516.

Poppel, Frans van y Lincoln H. Day (1996). A test of Durkheim's theory of suicide--without committing the "Ecological fallacy". *American Sociological Review* 61: 500-507.

Qin, Ping, Preben Bo Mortensen, Esben Agerbo, Niels Westergard-Nielsen y Tor Erikkson (2000). Gender differences in risk factors for suicide in Denmark. *The British Journal of Psychiatry* 177: 546-550.

Qin, Ping y Preben Bo Mortensen (2003). The impact of parental status on the risk of completed suicide. *Arch Gen Psychiatry* 60: 797-802.

Robinson, W. S. (1950). Ecological correlations and the behavior of individuals. *American Sociological Review* 15: 351-357.

Roehner, Bertrand (2007). *Driving forces in physical, biological and socio-economic phenomena: a network science investigation of social bonds and interactions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rose, Caroline (1967). *Sociología.* México: Uteha.

Russo, Federica (2008). *Causality and causal modelling in the social sciences measuring variations.* Dordrecht: Springer.

Sainsbury, P. y J. S. Jenkins (1982). The accuracy of officially reported suicide statistics for purposes *of epidemiological* research. *Journal of Epidemiology and Community Health* 36: 43-48.

Selvin, Hanan C. (1958). Durkheim's suicide and problems of empirical research. *American Journal of Sociology* 63: 607-613.

— (1965). Durkheim's *suicide*: further thoughts on a methodological classic. Robert Nisbet. *Émile Durkheim: with selected essays.* Englewood Cliffs, Nueva Jersey: Prentice-Hall.

Simpson, Miles E. y George H. Conklin (1989). Socioeconomic development, suicide and religion: a test of Durkheim's theory of religion and suicide. *Social Forces* 67: 945-964.

Skog, Ole-Jørgen (1991). Alcohol and suicide-Durkheim revisited. *Acta Sociologica* 34: 193-206.

Skog, Ole-Jørgen y Zsuzsanna Elekes (1993). Alcohol and the 1950-1990 Hungarian suicide trend: is there a causal connection? *Acta Sociologica* 36: 33-46.

Smith, J. C., J. A. Mercy y J. M. Conn (1988). Marital status and the risk of suicide. *American Journal of Public Health* 78(1): 78-80.

Stack, Steven (1983a). The effect of religious commitment on suicide: a cross-national analysis. *Journal of Health and Social Behavior* 24: 362-374.

— (1983b). A Comparative analysis of Durkheim's theory of egoistic suicide: a comment. *The Sociological Quarterly* 24: 625-627.

— (2000a). Suicide: a 15-year review of the sociological literature. Part I: Cultural and economic factors. *Suicide & Life-Threatening Behavior* 30: 145-162.

— (2000b). Suicide: a 15-year review of the sociological literature. Part II: Modernization and social integration perspectives. *Suicide & Life-Threatening Behavior* 30: 163-176.

— (2004). Émile Durkheim and Altruistic Suicide. *Archives of Suicide Research* 8: 9-22.

Stark, Rodney (2004). SSSR Presidential Address, 2004: Putting an end to ancestor worship. *Journal for the Scientific Study of Religion* 43: 465-475.

— Daniel Doyle y Jesse Lynn Rushing (1983). Beyond Durkheim: religion and suicide. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22: 120-131.

Thompson, Kenneth (1993). *Émile Durkheim*. Nueva York: Routledge.

Tomasi, Luigi (2000). Emile Durkheim's contribution to the sociological explanation of suicide. W. S. F. Pickering y Geoffrey Walford. *Durkheim's suicide: a century of research and debate.* Londres: Routledge.

Tosti, Gustavo (1898a). Suicide in the light of recent studies. *The American Journal of Sociology* 3: 464-478.

— (1898b). The delusions of Durkheim's sociological objectivism. *The American Journal of Sociology* 4: 171-177.

Trovato, F. (1991). Sex, marital status, and suicide in Canada: 1951-1981. *Sociological Perspectives* 34(4): 427-445.

Van Hooff, Anton (2004). Paetus, It does not hurt altruistic suicide in the greco-roman world. *Archives of Suicide Research* 8: 43-56.

Van Tubergen, Frank, Manfred Grotenhuis y Wout Ultee (2005). Denomination, religious context, and suicide: neo-Durkheimian multilevel explanations tested with individual and contextual data. *American Journal of Sociology* 111: 797-823.

Vijayakumar, Lakshmi (2004). Altruistic suicide in India. *Archives of Suicide Research* 8: 73-80.

Whitt, Hugh P. (2006). Durkheim's precedence in the use of the terms egoistic and altruistic suicide: an addendum. *Suicide & Life-Threatening Behavior* 36: 125-127.

Wilson, Everett K. (1963). L'influence de Durkheim aux Etats-Unis: Recherches empiriques sur le suicide. *Revue Française de Sociologie* 4: 3-11.

Yang, B. (1992). The economy and suicide: a time-series study of the U.S.A. *American Journal of Economics and Sociology* 51(1): 87-99.

[IV]

Marcel Mauss: notas sobre el *don* y el hecho social total

▲

Ana Cecilia Morquecho Güitrón

On doit être un ami pour son ami et rendre cadeau
pour cadeau on doit avoirrire pour rire
et dol pour mensonge
(Mauss, 1925)

El presente texto tiene como propósito realizar una reflexión sobre las principales aportaciones de Marcel Mauss[1] a la teoría social con-

[1] Marcel Mauss ha sido considerado uno de los principales teóricos de la Antropología francesa. Estudió filosofía en la Universidad de Burdeos. Comenzó su carrera académica en 1902, como profesor en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. En 1925 fue uno de los fundadores del Instituto de Etnología de la Universidad de París y fue profesor del Colegio de Francia durante la década de 1930. Cabe hacer mención que Mauss fue sobrino de Durkheim, y de él recibió una gran influencia académica, además de que trabajó en colaboración con él en la revista *L'Année Sociologique*. Se distingue en Mauss su interés por el estudio de las religiones. Entre las primeras aportaciones de Mauss destaca *Essai sur la nature et la function du sacrifice* (1899). Pero sin duda su obra más importante es *Essai sur le don* (1925), un estudio que ha sido considerado como base de la llamada antropología moderna. Su obra consta principalmente de numerosos escritos, publicados originalmente como artículos y que han sido objeto de diversas compilaciones después de su

temporánea. En primera instancia realizaremos un acercamiento a los lineamientos generales de la teoría de Mauss; después, centraremos la atención a concepto del *don* (*the gift*) para mostrar que es un concepto clave en el pensamiento de Mauss. Finalmente, mencionaremos algunas de las principales críticas a dicho concepto.

El don

Lo que obliga a donar es el hecho de que donar obliga
(Mauss, 1925)

Marcel Mauss centró su interés en estudiar las prácticas de sociedades tradicionales diversas con la intención de encontrar los principios de organización de dichos grupos. Estudió principalmente los sistemas de intercambio rituales y las que denominó formas primitivas del contrato. En su investigación se basó en el método comparativo[2] para dar cuenta de lo que pasaba entre los aborígenes de Polinesia, Melanesia y el noroeste americano. Con fundamento en sus hallazgos, acuñó el concepto de *don* (*the gift*) para dar cuenta del mecanismo de intercambio y reciprocidad que imperaba en las relaciones entre los grupos. Teniendo como fundamento las observaciones de las relaciones entre los miembros de las comunidades primitivas, escribió la que sería considerada su obra más importante *Essai sur le don* (1925).

En dicho ensayo, desarrolló el conjunto de ideas que explican cómo a través del don los miembros de estas sociedades primitivas

muerte. Sin duda, la más famosa y conocida de estas compilaciones es *Sociología y antropología* (1950), en la que se reeditó su ensayo sobre el *don*. Murió en 1950.

2 Cabe señalar que el mismo Mauss reconoció que las comparaciones que realizó fueron limitadas o poco sistemáticas, ya que había renunciado a una comparación constante donde todo se mezcla y donde cada institución pierde su carácter local y los documentos su valor.

se organizaban simbólicamente. La idea fundamental en su estudio fue enfatizar que el intercambio con sus tres obligaciones: dar, recibir y entregar, era una práctica recurrente en todas las sociedades primitivas y que como resultado de ese intercambio se mantenía la cohesión y los vínculos sociales. Mauss señaló que en este tipo de sociedad, si bien al interior de cada familia podían producir lo necesario para asegurar la subsistencia de sus integrantes, se perpetraban una serie de intercambios con otros clanes o familias con el propósito principal de entablar relaciones de reciprocidad positiva y que estas prácticas resultaban fundamentales para la vida social del grupo.

Sobre la base de este intercambio de bienes, los grupos articulan y construyen sus relaciones. La práctica del don se caracteriza por la ausencia de cálculo, sin embargo, el recibir el *don* conlleva obligaciones entre los participantes, la obligación de donar, la de recibir o aceptar lo donado y por último la de devolver el *don* que se ha aceptado. Mauss afirmó que lo que se intercambia no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas económicamente útiles, además se intercambian "cortesías, festines, ritos, colaboración militar, mujeres, niños, danzas, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y la circulación de riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y más permanente" (Mauss, 1925: 75).

Observó también, que entre los miembros de las sociedades primitivas realizaban de manera cotidiana intercambio de variados objetos, pero se acentuaba durante la celebración de los principales eventos sociales. Los objetos que se intercambiaban por lo general eran de los más valorados por el grupo. Entre estos objetos hay que identificar los que son reconocidos por su valor estético, por ejemplo las ofrendas trabajadas por los artesanos, los cantos y las danzas rítmicas. Con frecuencia lo que estaba en juego en el acto de donar eran los dones valorados por el lujo o la suntuosidad que representaban y porque además estaban relacionadas con ritos y mitos propios de cada sociedad. Por medio de estos dones se marcan las diferen-

cias jerárquicas, se distingue entre jefes y servidores. Por tanto, dar es considerado un signo de superioridad, de ser más y en contraparte, aceptar sin devolver lo equivalente a lo recibido es un signo de inferioridad.

Otra de las ideas fundamentales en la teoría de Marcel Mauss es que consideró que el proceso de intercambio implica lo que denominó hechos sociales totales o el acto social total, debido a que en este proceso en la mayoría de los casos conlleva la participación de la totalidad de la sociedad. Desde la perspectiva de Mauss, lo que hace del *don* un acto social total, es que la práctica de donar se realiza en un marco de valores y principios de orden jurídico que se articulan en torno al acto de dar. En el *Essai sur le don* (1925) Mauss se preguntaba sobre las motivaciones o razones que tenían los miembros de las sociedades primitivas para que el *don* recibido llevara consigo la obligación de devolverlo con algo igual o incluso más valioso que lo aceptado en donación. Se interesó en conocer sobre la fuerza o valor simbólico del objeto donado que hace que el donatario lo devuelva.

Como se ha expuesto, el don es un mecanismo al cual Mauss le atribuyó significados sociales, económicos, legales, morales y mágicos, por lo cual lo ha denominado como un "fenómeno social total". Los intercambios entre los individuos de un grupo y entre otros grupos establecen una de las primeras formas de economía social en la sociedad. Por otra parte es con base en el *don* que se llegan a establecer relaciones de solidaridad, protección y reciprocidad. El fenómeno social de intercambio de dones es total debido a que en esta práctica se encuentran combinados muchos aspectos, porque permiten que la sociedad se represente y reproduzca como un todo.

Para Cazeneuve lo que más destaca de la propuesta de Mauss es su explicación de los hechos sociales totales lo que permite entender todo tipo de instituciones: religiosas, políticas, sociales, jurídicas y familiares, así como también las económicas, las que suponen formas especiales de producción y consumo. "El hecho social es, en efecto, objeto último de la investigación sociológica y proporciona

una especie de situación central a los fenómenos de prestaciones económicas" (1970: 104).

Uno de los principales cuestionamientos que se le ha hecho a Mauss sobre su teoría del *don* es la falta de un análisis profundo sobre la naturaleza de los bienes que se donan, esto es, ante la pregunta ¿qué objetos son susceptibles de ser donados y cuáles no? la teoría no nos permite encontrar una respuesta y menos a aún Mauss dedicó trabajo intelectual suficiente para encontrar los significados sociales que definen por qué unos objetos si entran en los canales de intercambio de la donación y otros no. Por su parte, el teórico Francés, Maurice Godelier (1998), reconocido por sus trabajos en la denominada antropología económica francesa, cuestionó la teoría del *don* de Mauss y enfatizó en la necesidad de comprender el *don* partiendo de analizar el valor de los objetos que se implican en la donación, así como los que se venden o se conservan para identificar aquellos que se consideraban más valiosos o sagrados para el grupo social. Godelier se preocupó por indagar en un aspecto que Mauss no abordó a profundidad, es decir, se interesó por dar cuenta de aquello que no se intercambia, de los objetos que por su valor sagrado no son parte del *don*. Lo más interesante del análisis que hace Godelier al trabajo de Mauss es que ubica a los objetos y a los actos como elementos significantes y mediadores de sistemas de intercambio que no se explican sólo en función de lo económico, de la utilidad o la ganancia que representa un beneficio inmediato para los participantes. El *don* juega un papel importante en la producción y reproducción del vínculo social, es una práctica que implica también relaciones donde se ejerce poder y se pone de manifiesto la sumisión, de igualdad pero también de diferencia, de ejercicio de violencia y también de dependencia e independencia.

Para Godelier, si existen objetos que por su valor o su condición sagrada, no se pueden dar, ni comprar o vender como son las constituciones de los pueblos, la libertad y la propiedad sobre el propio cuerpo. Al respecto Godelier se preguntó si existía una relación general entre el poder político y lo que llamamos sagrado.

Potlatch: dones y contradones

Es importante señalar que desde el punto de vista de Mauss es necesario distinguir dos tipos de dones: los dones y los contradones no antagonistas. Mauss observó que entre las comunidades primitivas existe un tipo de *don*-contradon y elige para designarlo la palabra *potlatch* consiguiendo con ello que un término extraído de una lengua india particular se convirtiera en una categoría sociológica general.

> Nous proposons de réserver le nom de potlatch à ce genre d'institution que l'on pourrait, avec moins de danger et plus de précision, mais aussi plus longuement, appele: prestations totales de type agonistique. (Mauss, 1925: 13).

Referirnos a un sistema de intercambio nos remite a la perspectiva capitalista, donde el principal objetivo es el comercial y práctico, dar algo a cambio de recibir algo de igual valor, esto es lo importante en los objetos intercambiados y los beneficios resultantes de dicha transacción. El *potlatch* en cambio, centra su atención no en lo material, no en los objetos intercambiados sino en el hecho que se produce en el dar.

"Las prestaciones y contraprestaciones se realizan de forma más bien voluntaria, a través de presentes o regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de desatarse una guerra privada o pública. Proponemos denominar todo esto sistema de prestaciones totales" (Mauss, 1925: 75).

Sin duda la noción de *potlatch* es de las más controversiales en la obra de Mauss. Jaques Derrida es uno de los teóricos que han criticado fuertemente la teoría del *don* y el concepto de *potlatch* propuestos por Mauss, de entre las críticas a su propuesta encontramos que duda de la naturaleza del *don* tal y como la señala su autor. Cuestiona la poca distinción de Mauss entre intercambio y *don*, cuando para él ambos son incompatibles. "Si hay *don*, lo dado del *don* (…) no debe volver al donante. No debe circular, no debe intercambiarse,

en cualquier caso, no debe agotarse, como *don*, en el proceso de intercambio". (1995: 17).

Siguiendo lo expuesto por Derrida, para que haya *don* es necesario que no exista contra-*don* o deuda, ya que el *don* como tal no requiere devolución. Por tanto es poco probable que se encuentre el *don*. "Para que haya *don*, es preciso que el donatario no devuelva, ni amortice, ni salde su deuda, ni la liquide, es preciso que no se meta en ningún contrato, ni haya contraído jamás ninguna deuda. Es preciso, en último extremo, que no reconozca el *don* como *don*". (*Ibid.:* 22) para que se pueda romper con el círculo del *don*, se requeriría que en el intercambio el *don* sea inadvertido por el que lo recibe.

El don *en la actualidad*

Tomando en cuenta lo ya expuesto, no podemos más que preguntarnos ¿cómo puede ayudarnos la teoría del *don* a explicar las relaciones de intercambio que suceden en la actualidad?

Para responder tendríamos que señalar que las explicaciones de Mauss sobre las sociedades primitivas tienen actualmente equivalencia con algunos procedimientos de las relaciones intercambio, tal es el caso del uso del internet. La comunicación a través de ésta tecnología puede considerarse como un fenómeno social total en el que se recrean diversas formas de intercambio de "objetos." A través de la red circulan una serie de datos, informaciones y explicaciones que se intercambian siguiendo el principio de donación y cambio entre los usuarios, por ejemplo las páginas tanto de particulares como de empresas destinadas a ofrecer orientación sobre temas de salud, seguridad, protección del medio ambiente o soporte tecnológico, entre otros asuntos de interés social.

Sin duda, el sistema del *potlatch* puede servir para explicar históricamente nuestras propias sociedades. Ya que en los intercambios que se realizan en nuestra sociedad actual, a diferencia de las sociedades primitivas, se establece una clara distinción entre los derechos relativos a las personas y los relativos a las cosas, al igual que entre

las obligaciones de carácter no gratuito y las donaciones. La donación no devuelta convierte al que la recibe en inferior; siguiendo a Cazeneuve (1970) en nuestro contexto el que recibe una caridad es humillado, las invitaciones deben devolverse y siempre será preferible entregar un regalo valioso en cumpleaños, bodas, navidades o en cualquier celebración. Al que más tienen hay que regalarle algo más ostentoso, mientras que con el que posee menos riqueza se obsequia algo menos suntuoso. Numerosas prácticas constatan como el objeto que se da, mantiene un lazo con su primer poseedor y con base en ello, es que algunas legislaciones relativas a los derechos de autor o servicios de aseguranzas, conservan rasgos de este principio y disminuyen la ruptura entre el derecho real y el personal.

Godelier (1998) por su parte, intenta identificar intercambios y relaciones similares al *don* que propuso Mauss en épocas actuales y considera que la difusión a través de los medios de comunicación de diversas campañas que tienen por objetivo la solidaridad a través de colectas masivas de dinero para el apoyo de comunidades devastadas por desastres naturales o grupos que enfrentan enfermedades como el cáncer o el sida y cuya terapéutica médica es muy costosa. En México, el grupo Televisa organiza cada año el Teletón a través del cual recauda fondos para la construcción de Centros de Rehabilitación Infantil cuya población objetivo son las familias de bajos recursos económicos. La caridad, la colecta, la ayuda social, aunque poco valorados en nuestras sociedades, constituyen manifestaciones de intercambio y del poder de las relaciones personales en una época donde prevalece el consumo y el individualismo. No podemos negar que en estas campañas, los beneficios para quienes las organizan son incalculables.

Aunque en esta versión moderna del *don* domine la lógica del dar, no todo se agota en los beneficios de los rendimientos propios del mercado. También prevalecen los deseos de mirar y ser mirado, de nombrar y ser nombrado que domina el montaje del espectáculo y la colecta televisiva en nuestros días. También incluye a los dioses. Conseguir su gracia o al menos detener sus furias se contaban entre

los fundamentos del regalo a los dioses. El mismo sacrificio –el *don* de una vida– suele ser concebido como el modo de las sociedades de aplacar la violencia presente siempre entre los seres humanos.

Como en el *potlatch*, hoy en día en los medios de comunicación de una manera ritualizada se anuncia los nombres de aquellas ciudades, empresa o personas que se han mostrado más generosas. Las campañas en los medios de comunicación promueven la caridad, buscan sensibilizar a los espectadores e invocan a las personas a donar. En versión de Godelier la demanda de dones se ha vuelto mediática.

> Dicha demanda se ha modernizado. Ya sea laica o confesional se ha vuelto “mediática” y “burocrática”. Utiliza los medios de comunicación para sensibilizar a la opinión, para conmover, impresionar e invocar la generosidad de cada uno de nosotros, la solidaridad que debería reinar en una Humanidad abstracta, situada más allá de las diferencias de cultura, de clase o de casta, de lengua o de identidad. (1998: 15).

El trabajo asalariado también ha sido explicado a través de esta teoría, Mauss al respecto señaló que no se puede pretender que alguien trabaje si no tiene la certeza de la remuneración por el trabajo realizado. El trabajo se cambia por algo más que el pago, dado que al incorporarse en el mercado laboral el trabajador se da a sí mismo, da parte de su vida y por tanto quiere ser recompensado por ese *don*.

Otros autores han tratado de utilizar la teoría expuesta por Mauss sobre el *don* para analizar sociedades actuales, tal es el caso de Sabine Kradolfer, quien estudió las relaciones sociales de la comunidad Mapuche en Argentina. A partir de esa teoría la autora se dio a la tarea de estudiar la identidad de los mapuches desde una perspectiva étnica pero sobre todo tomando en cuenta las relaciones sociales, centrando la atención en el tipo y la naturaleza de la relación establecida en el *don*. En su investigación trató de demostrar que el elemento fundamental del *don* no es lo que se intercambia, sino la relación establecida a través del objeto dado

y concluyó que "el sistema del *don* es verdaderamente uno de los fundamentos esenciales de la sociedad, porque se articula con la noción del ser social: el estado de libertad relativa a la cual se debe de someter el individuo para poder vivir en grupo. Hay reglas, como la obligación de devolver los dones, pero cada uno está libre de adherirse, ya que puede elegir el momento, el lugar y la manera de dar". (Kradolfer, 2001: 140).

Consideraciones finales

Como podemos observar con lo antes expuesto, la teoría de Marcel Mauss está enfocada en el análisis de los fenómenos de intercambio. El concepto de *don* y la idea de prestación social total son dos elementos que han sido utilizados para explicar la naturaleza de diversos tipos de transacciones humanas en la sociedad contemporánea o en los grupos sociales que nos han precedido. El *don* como lo definió Mauss, es por tanto, relevante para entender la religión, el derecho, la moral, la economía, así como la estética. El intercambio es un proceso afín a todos los grupos sociales, el uso de la moneda es el ejemplo más importante de este sistema de dar y recibir. Sin embargo como lo señaló Mauss las transacciones económicas no se encuentran al margen de la moral, además de insistir en el carácter espiritual que caracteriza a los intercambios.

La teoría de Marcel Mauss sobre el *don* estableció un nuevo significado a los principios que organizaron los sistemas de bienestar y seguridad social en los inicios del siglo pasado, caracterizados por una concepción utópica de las relaciones sociales, pero que para algunos sigue vigente en los planes y programas que se inspiran en algún ideal de redistribución.

Bibliografía

Cazeneuve, Jean (1970). *Sociología de Marcel Mauss*. Barcelona: Península.

Denise, Paulme (1989). Prefacio. *Manual de etnografía de Marcel Mauss.* 3a. ed. Publicado en: www.serviciobuscalibros.com.ar/adelantos/mauss.pdf

Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós.

Dumont, Louis 1987 (1983). Marcel Mauss: una ciencia en devenir. *Ensayos sobre el individualismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Godelier, Maurice (1998). *El enigma del don*. Barcelona: Paidós.

Kradolfer, Sabine (2001). *De la importancia del don como fundamento de las relaciones sociales en las comunidades Mapuches en Argentina*. Disponible en: redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/148/14802305.pdf

Lévi-Strauss, Claude 1979a (1950). Introducción a la obra de Marcel Mauss. M. Mauss. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mauss, Marcel (1925). *Essai sur le don. Forme et raison de ľéchange dans les sociétés archaïques*. Dans le cadre de la collection: Les classiques des sciences sociales. Edición electrónica ralizada por Jean-Marie Tremblay (2002), publicada en: www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

— (1950). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

[V]

Sobre el carácter precario del orden social. Reflexiones en torno al análisis de marcos de Erving Goffman

▲

Jorge Galindo

Introducción

El habitante de la ciudad de México sabe que para sobrevivir en esta megalópolis es necesario desconfiar permanentemente. Se esté donde se esté uno nunca puede estar seguro de que las cosas son lo que parecen. ¿Cómo saber si el vendedor ambulante sordomudo que sube al micro y recorre el pasillo que separa las filas de asientos colocando su mercancía en las piernas de los pasajeros es efectivamente sordomudo? ¿Cómo saber si la persona que llama a nuestro celular para notificarnos que nuestro número ha salido sorteado y que hemos ganado un automóvil no es en verdad un criminal que busca obtener información para perjudicarnos? ¿Cómo estar seguros de que el conductor del taxi que acabamos de parar no es en realidad un ladrón que ha visto en nosotros una presa fácil? ¿Cómo puede estar seguro el mismo taxista que nosotros no somos los que lo vamos a robar a él? Si bien es cierto que esta incertidumbre no es privativa ni de la ciudad de México en particular, ni de nuestro país en general, tampoco puede negarse que nuestro medio social resulta un interesante (y muchas veces peligroso) laboratorio para observar este tipo de fenómenos.

A este respecto, no cabe duda que la precariedad de la economía ha hecho que una sociedad ya de suyo "ingeniosa" (por decir lo menos) haya radicalizado su tendencia al engaño convirtiéndose en un espacio de desconfianza generalizada. Si bien es cierto que la socio-

logía de la desviación tendría mucho que decir respecto a este fenómeno, el desarrollo de dicho enfoque no es el objetivo del presente escrito. Hablar de la desconfianza propia del habitante de la gran ciudad ha sido un pretexto para introducir el tema que me ocupará en lo subsecuente, a saber: el análisis de marcos. Como es el caso con muchas otras herramientas del análisis social, la sociología debe esta aproximación a Erving Goffman. Sin embargo, a diferencia de los análisis de Goffman sobre la teatralidad de la interacción o sobre las instituciones totales, la reflexión en torno a los marcos es poco conocida en nuestro medio. Existen varias razones que dan cuenta de este desconocimiento. En primer lugar, hasta hace poco tiempo no existía una traducción al castellano de la obra en la que Goffman desarrolla este enfoque. Así, *Frame analysis*, un libro que data de 1974, recién fue traducido en España por el Centro de Investigaciones Sociológicas en 2006 y todavía no resulta sencillo encontrar dicho texto en las librerías de nuestro país. Existe una segunda razón que ha contribuido a marginar este enfoque teórico. A diferencia de otros textos de Goffman, *Frame analysis* es una obra larga (la edición en inglés tiene 586 páginas) y conceptualmente densa. Además, en ella Goffman no sólo se ocupa de su clásico objeto de estudio, a saber: la interacción cara-a-cara, sino que se aproxima a un ámbito mucho más general: la experiencia (de hecho el subtítulo del libro en inglés lo presenta como: un ensayo sobre la organización de la experiencia). Ahora bien, es importante decir que este interés por la experiencia no implica una despedida del enfoque sociológico por parte de Goffman ya que lo que le interesa del análisis de la experiencia es, justamente, la forma en que ésta se configura socialmente y contribuye, a su vez, a la reproducción del mundo social. Si recurrimos a la terminología de Anthony Giddens podemos decir que Goffman observa a la experiencia como un fenómeno dual. Es decir, para él ésta no es sólo acción, sino también estructura. Pasemos ahora a conectar la reflexión inicial respecto a la desconfianza con el análisis de marcos en aras de que el lector se haga una idea de lo que está por venir.

Para poder llevar a cabo una acción, todo agente social debe monitorear la situación en que se encuentra y responder a la pregunta: ¿qué está pasando aquí? Está claro que, por lo regular, tanto la pregunta como la respuesta no son explícitas y que para ser analizadas se debe tomar en cuenta el *tempo* y las condiciones propias de la práctica. Así, cuando el vendedor ambulante sordomudo del ejemplo antes esbozado sube al microbús, el pasajero tendrá poco tiempo para definir la situación y decidir si está ante un vendedor ambulante mudo o ante un vendedor que se hace pasar por mudo para despertar nuestra compasión y sacar algún provecho. Para poder identificar lo que se le presenta –para poder definir la situación– el pasajero hace uso de marcos sociales de interpretación. Así, por ejemplo, cuando vemos que una persona que acaba de subir al microbús se acerca a nosotros para poner un paquete de golosinas en nuestras piernas con una notita que dice algo así como: "Perdón soy sordomudo. Dulces diez pesos", entendemos que la persona está tratando de vendernos algo y que su incapacidad le impide publicitar su producto tal y como lo hace el resto de los vendedores ambulantes, a saber: gritando. También sabemos que ser sordomudo no es algo positivo y que la gente en esta condición por lo regular genera "lástima". Por último, tenemos claro que una forma de ayudar a esta "pobre gente" (o a esta gente pobre) es comprando lo que nos ofrecen. Me imagino que más de un lector tendrá algo que objetar en relación con lo que acabo de decir. Está claro que afirmar que la condición del sordomudo genera lástima no resulta políticamente correcto hoy en día. No en balde ya no hay "discapacitados" (ni "minusválidos"), sino personas con "capacidades diferentes". Desde el punto de vista del análisis sociológico de los marcos de la experiencia existe, sin embargo, una justificación para hablar de la lástima ya que si no fuera posible enmarcar la situación del sordomudo desde esta perspectiva no podría explicarse la razón por la cual existe gente que se hace pasar por sordomudo para manipularnos y así obtener alguna ventaja. En más de un caso gente que no necesita ni apetece el producto que se le presenta termina comprándolo por el

mero hecho de que interpretan esta acción como una ayuda. Difícilmente encontraremos a un vendedor ambulante en el micro que nos diga que su condición es fantástica y que hace lo que hace por gusto. Por lo regular tendemos a pensar que una persona (especialmente, en esa "condición") no entra en la economía informal por gusto, sino que se ve obligada a hacerlo.

Así las cosas, el análisis de marcos tiene que ver con la manera en que hacemos inteligible una determinada situación. Inteligibilidad que, a su vez, nos permitirá actuar en consecuencia. Si considero que la persona que está ante mí es un vendedor ambulante sordomudo tal vez decida comprar algo para ayudarle, pero si creo que esta persona sólo está tratando de manipularme para venderme algo, seguramente no le compraré nada (a menos, claro está, que se me antoje lo que vende, en cuyo caso poco me importará si el ambulante es o no sordomudo). En este contexto, el presente escrito tiene por objetivo central llevar a cabo una presentación de los aspectos fundamentales del análisis de marcos desarrollado por Goffman, pues considero que esta es una herramienta sociológica poco explorada que puede contribuir, entre otras cosas, a una mejor comprensión de la complejidad y precariedad propias del orden social.

Los antecedentes: el concepto de marco en Bateson

El concepto de marco fue originalmente acuñado por el zoólogo, etnólogo, psiquiatra y teórico de la comunicación Gregory Bateson en el ensayo "Una teoría del juego y la fantasía" de 1955. En dicho texto se da a la tarea de analizar los diversos niveles de abstracción que componen a la comunicación. Así, Bateson observa que en la comunicación existen dos "tendencias" en lo que a los niveles de abstracción se refiere. Por una parte, la comunicación puede operar en un nivel de abstracción relativamente bajo como es el caso de los enunciados meramente denotativos del tipo: "el perro está en la azotea". Por otra parte, la comunicación puede alcanzar niveles

de abstracción mucho más elevados como ocurre en el caso de los fenómenos metaligüísticos y en los fenómenos metacomunicativos. Cuando Bateson habla de los fenómenos metalingüísticos tiene en mente el hecho de que una misma palabra puede llegar a representar a una clase dada de objetos (así, por ejemplo, la palabra "perro" designa a cualquier miembro de esta especie y no sólo aquél que "está en la azotea").

A diferencia de los niveles de abstracción antes presentados, el último nivel analizado por Bateson, a saber: el nivel metacomunicativo, no remite al contenido de los enunciados, sino a la relación de los participantes. Aquí lo importante no es, pues, lo que se dice, sino lo que podríamos caracterizar como el contexto de sentido en el que se dice lo que se dice. Por ejemplo, la misma frase denotativa: "el perro está en la azotea" no quiere decir lo mismo si se usa como una mera descripción de hechos, si se enuncia para advertir a alguien (como el perro está en la azotea, más vale que no subas), para anunciar un tipo peculiar de "orden" en un contexto determinado (como está lloviendo, si grito que el perro está en la azotea se entiende que estoy pidiendo que alguien lo baje) o si se emplea como ejemplo en un texto sobre el análisis de marcos. El poder distinguir entre un uso y otro requiere de nosotros una capacidad para "decodificar" el mensaje en función del contexto y la situación.

Fue en una visita al zoologico Fleishaker de San Francisco cuando Bateson pudo percatarse de la importancia de este nivel metacomunicativo en diversas especies: "Yo sabía de antemano, por supuesto, que no era verosímil descubrir mensajes denotativos entre los mamíferos no humanos, pero no imaginaba que los datos procedentes de los animales exigirían una revisión casi total de mi pensamiento. Lo que encontré en el zoológico fue un fenómeno bien conocido para cualquiera: vi dos monitos jugando, es decir, entregados a una secuencia de interacciones, en la cual las acciones-unidad o señales eran semejantes, pero no las mismas, a las del combate. Era evidente, aun para un observador humano, que la secuencia en su conjunto no era un combate, y era evidente para

el observador humano que para los monitos participantes, eso no era un combate" (Bateson, 1998: 207).

Para Bateson esto es un claro ejemplo de que, incluso, los animales son capaces de intercambiar señales que indiquen que una determinada actividad es un juego. Esto quiere decir que tanto los animales como los seres humanos "sabemos" (al menos hasta cierto punto) que nuestras señales son sólo eso: señales y que, por lo tanto, pueden llegar a "falsificarse". Este hecho fundamental hace posible que la comunicación alcance un nivel de complejidad sumamente elevado.

Un aspecto adicional que puede observarse en este fenómeno es que conlleva una paradoja de base ya que cuando observamos a dos monitos que juegan a pelear, la enunciación "esto es juego" (y no pelea) adquiere la siguiente forma lógica: "Las acciones a las que estamos dedicados ahora no denotan lo que sería denotado por aquellas acciones que estas acciones denotan" (*ibid.*: 208). De tal suerte que, por ejemplo, una dentellada juguetona denota una mordida, pero no denota lo que sería denotado por la mordida.[1] El hecho de que la comunicación –humana y no humana– no se adecúe a un ideal lógico no implica, sin embargo, que no podamos comunicar, sino sólo que en términos prácticos esta adecuación no es necesaria.

Las reflexiones hasta aquí expuestas sirven a Bateson para analizar procesos psíquicos y terapéuticos. Evidentemente, el interés que éstas tienen para nosotros no se relaciona con esta finalidad. Lo que aquí importa es ver la manera en que, a partir de ellas, Bateson desarrolla el concepto de marco. Así, para Bateson las reflexiones en torno a la paradoja intrínseca a los fenómenos metacomunicativos fungen como base para introducir el concepto de marco psicológico. Para Bateson los marcos psicológicos tienen por tarea fundamental

---

[1] Es importante aclarar que este fenómeno comunicativo no es privativo del juego ya que también se presenta en otras formas comunicativas como el histrionismo, la amenaza, el engaño y el ritual.

el manejo de la distinción inclusión / exclusión en la comunicación, pues gracias a ellos podemos distinguir lo que queda dentro de lo que queda fuera de un determinado mensaje y en este sentido operan como premisas metacomunicativas.

De tal suerte que: "El marco de la figura dice al espectador que no debe emplear el mismo tipo de pensamiento al interpretar el cuadro que el que podría usar al interpretar el empapelado de la pared externo al marco. O, en términos de la analogía de la teoría de los conjuntos, las imágenes incluidas dentro de la línea imaginaria se definen como miembros de una clase por el hecho de compartir premisas comunes o por la pertinencia recíproca. El marco mismo se convierte así en parte del sistema de premisas" (*ibid*.: 215); y por esto: "Cualquier mensaje que explícita o implícitamente defina un marco, da *ipso facto* al receptor instrucciones o ayudas que le son útiles en su intento de comprender los mensajes incluidos en el marco" (*ibid*.: 215-216).

El concepto de marco en Goffman

Si bien las primeras referencias al concepto batesoniano de marco en la obra de Goffman pueden encontrarse en el artículo "Diversión en los juegos" publicado en el libro *Encounters* de 1961, la aproximación más sistemática al concepto es llevada a cabo hasta el ya citado: *Frame analysis*. En él Goffman emplea este concepto, en términos generales, en el sentido de Bateson. A diferencia de éste, sin embargo, Goffman no busca desarrollar una aproximación de corte terapéutico, sino analizar la forma en que los marcos fungen como condición de posibilidad de lo que siguiendo a Parsons podríamos denominar "el orden social". De tal suerte que, sin abandonar del todo el ámbito psicológico, Goffman lleva el análisis de marcos a la sociología.

En términos generales podemos decir que el concepto de marco en Goffman remite a estructuras interpretativas que nos permiten definir la situación. Ahora bien, justo porque Goffman no enmarca

su reflexión en el terreno de la psicología, sino en el de la sociología, no ve en el concepto de marco una estructura meramente psicológica (es decir, no lo ve como un rendimiento estrictamente individual), sino como un componente esencial de toda situación social. Lo que está en juego en este matiz no es poca cosa en términos teóricos, pues la sociología de manual nos ha acostumbrado a ver en Goffman a un destacado representante del interaccionismo simbólico y no a un interesante punto intermedio entre la denominada "Escuela de Chicago" y la tradición durkheimiana. En 1980 (escasos dos años antes de su muerte), Goffman concede una entrevista a Josef Verhoeven y en ella no sólo toma distancia de la etiqueta que lo incluye en la corriente de pensamiento del interaccionismo simbólico, sino que también se presenta como un autor mucho más cercano a la corriente funcionalista de lo que muchos estarían dispuestos a admitir. Así, cuando Verhoeven le pregunta si considera que la realidad social es algo dado o un producto del ser humano, Goffman responde: "Bueno, de una u otra forma, los sociólogos siempre han creído en la construcción social de la realidad. La cuestión es, ¿a qué nivel se construye la realidad? ¿Es el individuo? ¿El grupo pequeño? O de alguna manera el cruce amorfo de procesos sociales generales de los que nadie sabe realmente mucho. Evidentemente, creo que el entorno social es, en gran parte, una construcción social, aunque estoy seguro que hay aspectos biológicos que deben ser tomados en consideración. Pero en lo que difiero de los construccionistas sociales es en que no pienso que el individuo haga mucho de la construcción. Más bien, él viene a un mundo, de una forma u otra, ya establecido. Así en esto diferiría de las personas que emplean en su escritura la noción de la construcción social de la realidad. Por lo tanto, en este aspecto estoy más próximo a funcionalistas estructurales como Parsons o Merton. De la misma manera en que ellos estaban más cerca de la vieja antropología funcionalista" (Verhoeven, 1993: 324).[2]

[2] La traducción es mía.

Por esta razón, no resulta extraño decir que el pensamiento de Goffman se resume perfectamente en su sentencia: "Entonces, no son los hombres y sus momentos, sino los momentos y sus hombres" (Goffman, 1982: 3).[3]

De la mano de este concepto de marco, Goffman se da a la tarea de analizar "franjas" de acción. Mediante este análisis, Goffman cumple dos objetivos fundamentales. Por una parte, demuestra que los marcos fungen como condición de posibilidad de toda interacción; y por la otra, nos permite observar que "los procedimientos mediante los cuales persuadimos a otros de que lo que ven es real o genuino son precisamente los mismos procedimientos mediante los cuales les mentimos, los engañamos o los manipulamos" (Manning, 1992: 120).[4] Para llevar a cabo el análisis arriba mencionado, Goffman elabora una extensa terminología, cuyos aspectos centrales serán desarrollados a continuación.

Toda vez que las características generales del concepto de marco han quedado esbozadas, Goffman se concentra en el análisis de lo que denomina "marcos primarios". Respecto a estos marcos Goffman nos dice: "Cuando un individuo en nuestra sociedad occidental reconoce un determinado acontecimiento, haga lo que haga, tiende a involucrar en esta respuesta (y de hecho a usar) uno o más marcos de referencia o esquemas interpretativos de un tipo que podemos llamar primario. Digo primario porque la aplicación de ese marco de referencia o perspectiva, por aquellos que lo aplican, se considera que no depende de –ni remite a– ninguna otra interpretación anterior u 'original'; un marco de referencia primario es aquel que se considera que convierte en algo que tiene sentido lo que de otra manera sería un aspecto sin sentido de la escena" (2006: 23).

---

3 Una vez más, la traducción es mía.

4 No cabe duda que este último aspecto permite establecer una relación de continuidad entre el análisis de los marcos y el resto de la obra de Goffman.

Goffman divide estos marcos primarios en marcos naturales y marcos sociales. Los marcos naturales nos permiten definir las situaciones como fenómenos cuyo acaecer no depende de la intervención humana. Por lo regular este tipo de marco primario es empleado para dar sentido a fenómenos como los terremotos, la evolución de las especies e, incluso, un desmayo. Por su parte, los marcos sociales presuponen la intervención humana para dar respuesta a la interrogante: ¿qué está pasando aquí? Aunque Goffman emplea la distinción natural / social para caracterizar a los marcos de referencia primarios, vale la pena no perder de vista que, en sentido estricto, ambos tipos de marco son, en tanto que constructos humanos, sociales. De tal suerte que no existe en el mundo un evento natural o social "en sí mismo". Un claro ejemplo de esto puede observarse en la discusión en torno al cambio climático. Mientras que en el pasado diversas sociedades consideraban que los fenómenos climatológicos dependían de la voluntad de entidades divinas o fuerzas que podían ser manipuladas por los seres humanos mediante determinados ritos, el moderno individuo ilustrado aprendió a ver dichos eventos como fenómenos meramente naturales, es decir, como fenómenos ajenos a toda intervención humana (o divina). Este paso de un marco primario de tipo social a uno natural tuvo un interesante vuelco cuando la ciencia se dio a la tarea de investigar el impacto de las acciones humanas en el clima, generando así la discusión en torno al ya mencionado cambio climático. Hoy en día, gracias a la difusión que estas investigaciones han tenido en los medios de comunicación, no resulta raro escuchar a la gente en la calle decir que determinado fenómeno que antaño hubiera sido enmarcado como "natural" es, en última instancia, consecuencia de las acciones humanas. Algunas personas, incluso, vuelven a atribuir a la naturaleza una determinada intencionalidad y piensan que ésta se está "vengando" de los seres humanos por todo lo que le hemos hecho o que con su accionar busca regresar las cosas a un estado de equilibrio. Regresaré a este tema en el apartado sobre las ambigüedades en el encuadre. Ahora es momento de analizar las transformaciones de los marcos.

Transformaciones

Los marcos primarios pueden verse sometidos a lo que Goffman denomina: transformaciones. Decimos que un marco se transforma cuando una determinada actividad toma a otra actividad, desarrollada dentro de un marco primario, como modelo. Para Goffman existen dos tipos fundamentales de transformaciones: los cambios de clave y las fabricaciones, a su vez, éstas últimas pueden dividirse en fabricaciones benignas y fabricaciones de tipo explotador. Pasemos ahora a definir cada una de ellas. En primer lugar, hablaré de los cambios de clave.

Los cambios de clave son definidos por Goffman de la siguiente manera: "Me refiero aquí al conjunto de convenciones mediante las que una actividad dada, dotada de sentido en términos de cierto marco de referencia primario, se transforma en algo pautado sobre esa actividad, pero considerado por los participantes como algo diferente. Al proceso de transcripción puede denominárselo cambio o transposición de claves" (2006: 47). Un claro ejemplo de cambio de clave puede observarse en una escena de cine en la que el protagonista se baña. Sabemos perfectamente que el actor x no se está tomando un baño por razones de higiene (marco primario), sino que lo hace en tanto que el personaje que representa en la película tiene que bañarse (por razones de higiene, ciertamente, pero también para que el asesino aproveche su indefensión para atacarlo o para que el público pueda admirar su bien formado cuerpo, etc.). Está claro que los cambios de clave fungen como condiciones de posibilidad de ámbitos como el cine o el teatro. Esto no quiere decir, sin embargo, que dicha transformación sea privativa de este tipo de actividades. Más allá de la actuación en el *set* o sobre el escenario, nuestra vida cotidiana está plagada de cambios de clave. Podemos encontrar un típico ejemplo de esto en las demostraciones que nos hacen en una tienda departamental del funcionamiento de un nuevo aparato electrónico. Es obvio que el vendedor no quiere escuchar música o ver una película, sino mostrarnos las ventajas comparativas de de-

terminado modelo o determinada marca. Otro ejemplo de cambio de clave puede verse en el ensayo final de una orquesta en el que los participantes tienen claro que todavía no es el concierto, pero que tienen que tocar como si lo fuera.

La diferencia fundamental entre el cambio de clave y la fabricación radica en el hecho de que en el primer caso todos los participantes tienen claro lo que está sucediendo (el cliente sabe que el vendedor está haciendo una demostración, el músico sabe que está en un ensayo, etc.), mientras que en el segundo caso existe un: "esfuerzo deliberado de uno o más individuos para manejar una actividad de modo que se induzca a otros a formarse una creencia falsa de lo que está sucediendo" (*ibid.*: 89). Un ejemplo prototípico de este tipo de fabricación puede verse en la puesta en práctica de un plan para hacer una fiesta de cumpleaños ya que en esta situación todos los participantes, con excepción del festejado, están enterados de lo que está pasando y se esfuerzan por no ser descubiertos. Así, un participante invita al festejado a ir por un regalo o a comer en lo que el resto del "equipo" prepara la casa para la fiesta sorpresa. En este caso, la fabricación termina cuando el festejado entra a la casa y todos sus amigos salen de sus escondites gritando "¡sorpresa!". Goffman califica a este tipo de fabricación como benigna para distinguirla de aquella transformación cuya finalidad es sacar ventaja de la situación, dañando física o moralmente a la víctima. A estas últimas, Goffman las denomina fabricaciones de tipo explotador. Si bien es cierto que muchos de los ejemplos que podemos encontrar de este tipo de fabricación nos llevan directamente al terreno de lo ilegal, no cabe duda que existen muchas actividades que, sin ser contrarias al derecho, buscan sacar ventaja de nuestro desconocimiento de lo que está pasando efectivamente. Así, por ejemplo, un inspector de salubridad puede hacerse pasar por cliente en un restaurante para, mientras come, evaluar si éste cumple con las normas sanitarias respectivas. De la misma forma, un sociólogo puede hacerse pasar por quien no es para obtener información de un determinado grupo social mediante la observación participante.

Ahora bien, es importante hacer notar que toda situación social está expuesta a un sinnúmero de transformaciones. En este sentido, Goffman denomina estratificaciones a las capas de sentido que separan la acción que funge como modelo de las acciones transformadas. En dichas capas los cambios de clave y las modulaciones pueden sucederse constantemente. Así, una actividad encuadrada en un marco primario (manipular un aparato electrodoméstico) puede transformarse en otra mediante un cambio de clave (demostración a un cliente del uso de dicho aparato electrodoméstico) y ésta a su vez en una fabricación (muestra de interés por parte del cliente, no porque vaya a comprar el aparato, sino para que el vendedor se distraiga y su cómplice pueda robarse alguna otra mercancía).

Si bien es cierto que se trata de una cita extremadamente larga, considero que el siguiente ejemplo desarrollado por Goffman resulta paradigmático para comprender la innumerable cantidad de estratificaciones que una determinada situación puede soportar sin colapsar: "en la película *Love and Larceny*, el protagonista, un ex delincuente retirado, con una pensión civil –un trabajo legal, una esposa y un bonito apartamento nuevo– abre la puerta a un hombre de apariencia sospechosa que quiere venderle a bajo precio un candelabro. El vendedor y la pareja mantienen una coalición tácita contra el orden legal, regateando sobre lo que obviamente es un artículo robado. El núcleo interno es, pues, un trato acerca de una venta, pero sistemáticamente reenmarcado, de modo que mientras que el regateo parece ser sólo eso, en realidad está transformado tácitamente de manera que permite a ambas partes saber que saben que el artículo que se va a vender es robado. La pareja se retira a otra habitación para coger el dinero, vuelve y paga el candelabro. Pero se ha realizado la vieja operación del timo –la sustitución de un artículo bueno por uno barato, un enredo enredado–. El protagonista, que es también un profesional, conoce el truco y descubre al vendedor. Así, pues, los tres personajes en apariencia comparten de nuevo un único marco de referencia; las fabricaciones divisivas han sido desacreditadas. Una vez desenmascarado, el protagonista induce al vendedor

a hablar sobre los lugares y personas que tienen en común, puesto que son miembros de la misma comunidad. En esta discusión el protagonista revela hechos que le desacreditan. El vendedor muestra entonces su verdadera identidad, deteniendo al protagonista. El vendedor era un detective, y el truco de la venta era una treta. Así, al ser aparentemente sorprendido y volver a la actividad 'directa' o no fingida, el vendedor estaba realmente atrapando al protagonista y a su mujer. El abandono de la máscara formaba parte del engaño. Pero ahora, con esta segunda admisión por parte del vendedor. El engaño realmente ha terminado y los dos hombres se separan, el protagonista con un adiós triste, esposado. Una vez abajo, en un coche, sin embargo, los dos hombres nos muestran que realmente el vendedor era un colega del protagonista, y que toda la trama era un recurso que el protagonista podía utilizar como medio para desembarazarse de sus trabas legales. Así, pues, el segundo desenmascaramiento del engaño fue también una fabricación, pero esta vez sólo la mujer fue enredada. Y todo ello fue una película, es decir, una fabricación en broma. Los ensayos durante la producción de la película generarán otra estratificación más" (*ibid.*: 191-192).

Mediante este ejemplo podemos observar con nitidez que para Goffman eso que denominamos realidad no es un monolito, sino un rompecabezas compuesto de diversas estratificaciones de marcos. En caso de que la complejidad derivada de las (potenciales) capas de transformaciones no baste para darnos una idea de la precariedad del orden social, podemos ir todavía más allá y analizar otros problemas derivados del encuadre.

Ambigüedad, error, ruptura

Un primer problema derivado del encuadre es que remite a la ambigüedad, entendida como: "esa duda especial que puede surgir en la definición de la situación, una duda que se puede llamar con propiedad perplejidad, porque hay una cierta expectativa de que el mundo no debería ser opaco a este respecto" (Goffman, 2006: 314). Existen

dos tipos de ambigüedades. Por una parte, tenemos aquellos casos en los que lo que se cuestiona es lo que posiblemente está pasando y que Goffman denomina: vaguedad; y, por la otra, encontramos la incertidumbre, que refiere a los casos en que nuestra duda respecto a lo que está pasando oscila entre dos o más opciones. Tal y como se mencionó en el ejemplo del cambio climático, en la sociedad moderna es común que sean los especialistas los encargados de aclarar la ambigüedad. A este respecto, Goffman reflexiona:

> Cuando un hombre muere durante una pelea en un bar, buscamos a un profesional de la medicina para que determine si la muerte fue causada por un golpe o, por ejemplo, por un aneurisma, por algo que sitúa a la muerte en el marco fisiológico en lugar de en el social (*ibid.*: 315).

Sin embargo, existen muchos casos de ambigüedad donde no necesitamos recurrir a un experto para aclarar qué es lo que está pasando. Así, puede pasar que estemos leyendo el periódico mientras nuestra pareja ve la televisión y de repente escuchemos el teléfono, nos paremos de nuestro asiento para contestar, pero antes de llegar al aparato nos damos cuenta de que muy probablemente el teléfono que está sonando no sea el nuestro, sino el de los personajes de la serie que nuestra pareja ve. En estos casos, la situación se aclara en cuanto escuchamos al personaje de la serie decir "bueno" o cuando la escena cambia y el teléfono no deja de sonar.

Si bien es cierto que los errores de encuadre son parte fundamental de toda fabricación, existen casos en los que éstos se presentan sin que uno de los participantes busque obtener ventaja alguna. Así, estamos ante casos en que, por poner un ejemplo, un individuo toma por comentario serio (marco primario) lo que otro ha dicho como broma (transformación). Por lo regular, en castellano, denominaríamos malentendido a este tipo de problema de encuadre. A diferencia de la actitud dubitativa característica de la ambigüedad, el error presupone la certeza de que el marco elegido es correcto. Tenemos

claro que estamos escuchando a un bebé llorar, pero al asomarnos nos damos cuenta que se trata de un gato callejero.

Existen casos, sin embargo, en los que el error cometido en el encuadre de una determinada situación no puede solucionarse tan fácilmente. Casos, pues, en los que el individuo no encuentra asidero para dar sentido a la situación en la que se encuentra y, por lo tanto, experimenta una conmoción que, incluso, puede poner en duda su creencia en la realidad y su capacidad de participar como actor competente en situaciones sociales. Goffman describe esta situación mediante el concepto de ruptura del marco. Evidentemente, no todos los casos de ruptura del marco llegan a poner en duda lo que Giddens caracterizaría como nuestra "certeza ontológica". Sin embargo, aún en los casos en que la ruptura no nos haga cuestionar la realidad, no cabe duda que, por lo regular, ésta tiene por resultado la generación de sentimientos negativos, pues las más de las veces nos sólo desmiente nuestra definición de la situación, sino que nos hace "perder la cara", es decir, pone en riesgo nuestra imagen como actores sociales competentes. En su último libro *Forms of talk*, Goffman ejemplifica esto mediante las vicisitudes sufridas por un locutor de radio que a la mitad de un comercial de sostenes se da cuenta de que lo que está diciendo es incongruente con su identidad de género y al tratar de salvar la cara en tanto hombre, termina por romper el marco del programa de radio:

> Pruebe este maravilloso y nuevo sostén… usted amará especialmente las copas delicadamente delineadas, tan cómodas para usar. Las chicas que necesiten un poco extra deberían probar el modelo 718. Está ligeramente acolchonado y estoy seguro que lo amarán. ¡Yo lo amo!... quiero decir amo la forma en que se ve… bueno… lo que estoy tratando de decir es que, naturalmente, no necesito uno, como hombre… pero si tú lo necesitas, te lo recomiendo… ¿cómo lo sé? En realidad no lo sé… ¡Sólo estoy leyendo un comercial en lugar de Mary Patterson quien se encuentra en casa con un resfriado! (1981: 302).

Apoyos externos al marco: el anclaje

No debe caber ya duda de que del análisis de marcos de Goffman se desprende una imagen increíblemente precaria del orden social. Esto no quiere decir, sin embargo, que Goffman fuera incapaz de observar la manera en que el mundo –natural y social– que circunda al marco puede llegar a contribuir a su mantenimiento. Para dar cuenta de estos dispositivos de apoyo, Goffman emplea el concepto de anclaje. En su texto, Goffman desarrolla cinco tipos de dispositivos de anclaje, a saber: los episodios, las fórmulas de apariencia (también llamada: fórmula rol-persona), la continuidad de los recursos, la falta de conexión y las presuposiciones sobre lo que es el ser humano. Así, mediante los episodios, los participantes en una interacción pueden acordar el inicio y el final de una determinada actividad enmarcada. Claros ejemplos de esto son la voz que nos indica en el teatro: "esto es tercera llamada, tercera", el golpe de martillo del juez que señala el final del juicio o el timbre que nos dice en la escuela que el recreo ha terminado y que es hora de regresar a clases.

En lo concerniente a la fórmula rol-persona, Goffman reflexiona, entre otras cosas, sobre el tema de la distancia de rol. El hecho de que los individuos sólo puedan participar en las distintas situaciones sociales mediante la ejecución de roles hace de la identificación entre persona y rol un asunto por demás relevante para el mantenimiento de un determinado marco. En este sentido, habrá algunas ocasiones en que la situación nos exija involucrarnos plenamente con el rol que desempeñamos y otras en las que podremos distanciarnos de dicho rol sin poner en riesgo la situación. Un claro ejemplo del primer caso puede verse en la manera en que el individuo que lleva a cabo un ritual religioso parece estar perfectamente compenetrado con el rol de sacerdote que desempeña. En otras ocasiones, sin embargo, el potencial mantenimiento del marco depende de que el individuo haga uso de factores externos al rol, pues un involucramiento total en lugar de contribuir a definir claramente la situación, podría ponerla en riesgo. Casos prototípi-

cos de este fenómeno pueden observarse en las situaciones en que el individuo es tratado como mero objeto físico por un médico o un peluquero. Es obvio que aquí se espera una relativa intromisión de factores externos al marco que contribuyan a hacer menos incómoda la situación. Entre estos factores externos podemos encontrar el charlar con el peluquero o mostrarse apenado con el médico que nos pide desvestirnos. Por su parte, este último caso nos muestra claramente la necesidad de mantener una actitud equilibrada entre aquellos aspectos propios del rol y aquellos factores externos. Así, por ejemplo, en el ginecólogo, algunas pacientes

> no saben cuándo han de mostrar sin pudor sus partes íntimas ante otros y cuándo han de ocultarlas como todo el mundo. Una paciente puede hacer un alarde 'inapropiado' de modestia si no concede al equipo el derecho a ver lo que el personal médico tiene derecho a ver, aunque otros no. Pero si las pacientes actúan como si aceptaran literalmente la definición médica, esto también constituye una amenaza. Si una paciente insiste en actuar como si mostrar los senos, los glúteos o la zona de la pelvis no fuera algo diferente de mostrar un brazo o una pierna, es 'inmodesta'. Se supone que la definición médica está en vigor sólo cuando es necesaria para facilitar las tareas médicas específicas (Goffman, 2006: 284-285).

Mediante el concepto de continuidad de recursos Goffman remite al hecho de que todo acontecimiento acaecido en el mundo físico deja, por así decirlo, residuos que pueden rastrearse en caso de que llegue a existir duda sobre lo que en verdad sucedió. Este tipo de dispositivo de anclaje es el que hoy en día permite que, mediante procedimientos científicos complejos, la policía pueda llegar a saber si una muerte fue suicidio u homicidio (cabe mencionar que sin éste, las novelas de Sherlock Holmes, así como las exitosas series policíacas de televisión no serían posibles). Por otra parte, el dispositivo denominado falta de conexión refiere a que no todo lo que ocurre en una determinada situación es relevante para

su comprensión. De tal suerte que –a diferencia de lo que pasa con la continuidad de recursos– aquí el marco se mantiene, justamente, porque somos capaces de mantenernos indiferentes frente a muchos aspectos del entorno. Así, por ejemplo (más allá del trasfondo político que esto pueda tener), la definición del narcotráfico como un problema "nacional" que puede solucionarse mediante acciones "locales" se puede mantener sólo porque nos mantenemos indiferentes ante el carácter global del fenómeno. Tenemos, pues, que el tiempo y el espacio son dos dimensiones fundamentales para invisibilizar la conexión.

Por último, Goffman tiene claro que también solemos anclar los marcos en suposiciones generales sobre la perdurabilidad del yo (*self*) de un individuo más allá de los roles que desempeña. A este respecto, Goffman nos dice que por lo regular solemos pensar que: "a partir de todas y cada una de las relaciones con un individuo adquirimos un sentido de su personalidad, su carácter, su calidad de ser humano. Llegamos a esperar que todos sus actos muestren el mismo estilo, lleven su cuño de modo exclusivo" (2006: 305). No cabe duda que en la vida cotidiana esta certeza de continuidad es condición de posibilidad de la estabilidad de los marcos. Si bien es cierto que en términos prácticos este supuesto nos permite operar en el mundo social, esto no quiere decir que Goffman considere que efectivamente existe algo así como un yo (*self*) sustancial más allá de todo marco. Así, de la misma manera en que el análisis de marcos nos permite observar que el mundo social no es más que un enorme conglomerado de estratificaciones, las reflexiones de Goffman en torno al yo nos llevan a ver que detrás de las diversas máscaras que usamos no existe algo así como un yo sustancial. En este sentido, Goffman afirma que el yo: "no es una entidad semioculta tras los acontecimientos, sino una fórmula cambiante para habérselas con uno mismo durante ellos. Al igual que la situación actual prescribe un disfraz oficial tras el que nos ocultamos, también indica dónde y cómo lo trasluciremos, siendo la propia cultura la que prescribe el tipo de entidad que debemos creer que somos

a fin de tener algo que transparentar de esta manera" (*ibid*.: 595). Tal como se dijo antes, una vez más queda claro que para Goffman no se trata de los hombres y sus momentos, sino de los momentos y sus hombres.

Conclusiones

Mediante el análisis de marcos, Goffman –el "inventor de lo infinitamente pequeño" como lo llamó alguna vez Pierre Bourdieu– nos muestra que el orden social no es una estructura cuyo mantenimiento esté asegurado de una vez y para siempre, sino el resultado emergente y siempre precario de definiciones de la situación, a la vez, (temporalmente) exitosas y contingentes. En efecto, el encuadre de una determinada acción en un determinado marco no es algo que conlleve necesidad alguna. El que hayamos respondido de tal o cual manera a la pregunta: ¿qué es lo que está pasando aquí?, no quiere decir que la respuesta no hubiera podido ser otra. Todo depende del marco que se emplee. Y aún si hemos sido capaces de responder a esta pregunta con relativo éxito, nunca podremos estar seguros que nuestra respuesta se corresponde con "la realidad" de la situación, pues bien podríamos estar ante una fabricación o haber cometido un error.

Si bien es cierto que el presente escrito ha tenido como objetivo fundamental presentar los aspectos fundamentales del análisis de marcos de Goffman, no está de más introducir aquí una pequeña reflexión crítica respecto a este desarrollo conceptual. Entre los conocedores de la obra de Goffman existe el consenso de que *Frame analysis* es una obra importante del autor, probablemente su obra maestra. Sin embargo, este reconocimiento no se corresponde con la resonancia de la obra en la investigación empírica, pues salvo algunas aplicaciones al ámbito de los movimientos sociales (Snow *et al.,* 1986) y a la comunicación política (Scheufele, 1999), por citar un par de ejemplos, el análisis de marcos ha sido poco empleado para el estudio de fenómenos concretos. Muy probablemente esto tiene que

ver con el hecho de que, por su complejidad, este tipo de análisis resulta poco operacionalizable para la investigación empírica. Queda, pues, pendiente trabajar en dicha operacionalización.

No obstante este aspecto problemático, considero que el análisis de marcos de Goffman resulta una herramienta fundamental para el refinamiento de nuestra mirada sociológica. Una mirada que no debe quedarse en las apariencias y en los convencionalismos, sino que debe ser capaz de deconstruir el mundo social, para después poder dar cuenta de lo improbable de su construcción.

Bibliografía

Bateson, Gregory (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.

Goffman, Erving (1982). *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. Nueva York: Pantheon.

— (1981). *Forms of talk*. Filadelfia: University of Pennsilvania Press.

— (1981a). A reply to Denzin and Keller. *Contemporary Sociology*. Vol. 10 (1): 60-68.

— (2006). *Frame analysis. Los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo xxi.

Manning, Philip (1992). *Erving Goffman and modern sociology*. Stanford: Stanford University Press.

Nizet, Jean y Natalie Rigaux (2006). *La sociología de Erving Goffman*. Barcelona: Melusina.

Scheufele, Dietram A. (1999). Framing as a theory of media effects. *Journal of Communication* 49 (1): 103-122.

Snow, David A., E. Burke Rochford, Steven K. Worden y Robert D. Benford (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review* 51: 464-481.

Verhoeven, Josef (1993). An interview with Erving Goffman. *Research on Language and Social Interaction* 26 (3): 317-348.

[VI]

Wittgenstein: fuente de inspiración para las teorías de la ciencia y las ciencias sociales

▲

Raúl Medina Centeno

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad:
una maraña de callejas y plazas, de viejas
y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos;
y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos
con calles rectas y regulares y con casas uniformes.
(Wittgenstein, 1988: 31).

Introducción

Ludwing Josef Johann Wittgenstein nace en Viena en 1889 y muere en Cambridge Inglaterra en 1951; estudió en Charlottenburg, Berlín, Manchester y en el Trinity College de la Universidad de Cambridge.

El interés por la lógica lleva a Wittgenstein, en una primera etapa, a Cambridge donde estudia con Bertrand Russell. En la primera guerra mundial lo toman como prisionero y en calidad de tal escribió su obra el *Tractatus logico-philosophicus*, la cual se la envía en 1921 a Russell, quien escribe una introducción y es publicada en 1922. En 1929 regresa a Cambridge donde diez años después sustituye al profesor de filosofía E. Moore. Durante la segunda guerra mundial trabaja en un hospital como técnico médico en Newcastle. Durante el periodo de 1930 a 1951 en el Trinity College establece un estilo propio de seminarios y discusiones, los cuales fueron publicados después de su muerte en 1953 por sus alumnos. De estos

trabajos destaca la obra *Investigaciones filosóficas* en ella se advierte un cambio radical con relación al *Tractatus* sobre la concepción del lenguaje y su relación con la realidad.

El breve análisis que a continuación se desarrolla sobre Wittgenstein, estará centrado en la segunda etapa de su trabajo filosófico manifiesta en sus *Investigaciones filosóficas*, el cual tiene el objetivo de hacer una introducción a los conceptos fundamentales que influyeron profundamente en la teoría de la ciencia y con ello a las ciencias sociales contemporáneas.

La naturaleza representacionista del lenguaje y la naturaleza instrumental del lenguaje: el primero y el segundo Wittgenstein

La obra de Wittgenstein se distingue por tener dos etapas, en la primera se destaca su trabajo *Tractatus logico-philosophicus* (1987), y la segunda *Investigaciones filosóficas* (1988).

El *Tractatus* se convierte en la fuente teórica del Círculo de Viena y la Escuela de Berlín (Hempel, 1979; Carnap, 1950; Nagel, 1981; Reichenbach, 1953). Sus principales representantes trabajaron en la unificación de un método que permitiera representar la realidad a través de un lenguaje matemático, que trascendiera cualquier ideología o creencia humana. Aunque cada quien con sus diferencias, se enfocaron en delinear las reglas, principios y lógica que debería conducir a dicha empresa; con ello se generaron las bases de la tradición científica conocida como positivismo lógico, que influyó profundamente en las ciencias naturales y sociales del siglo XX cuya principal intención fue encontrar la verdad de los hechos y crear una teoría general que representara los fenómenos de la realidad.

Por otra parte, *Investigaciones filosóficas* (1988) representa la propuesta de una concepción del lenguaje no sujeta a las reglas de una lógica trascendental. A esta segunda etapa pertenecen además de las *Investigaciones filosóficas*, *Los cuadernos azul y marrón* (1993); *Los*

últimos escritos sobre filosofía y psicología (1982); *Notas sobre los fundamentos de las matemáticas (*1978); *Sobre la certeza* (1980), entre otros.

En el prólogo de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein reconoce explícitamente "graves errores" de su primera filosofía escritas en el *Tractatus logico-philosophicus* (1987: 13). Según comenta él mismo, las reflexiones hechas sobre sus primeros trabajos fueron motivadas en parte por las críticas y sugerencias que realizaron su amigo Frank Ramsey y su profesor de la Universidad de Cambridge el señor P. Sraffa.

Lo que Wittgenstein cambia es precisamente el pensamiento central del *Tractatus*: la función representacionista del lenguaje, incluida la lógica, y en especial el lenguaje científico que se concebía como un retrato de la realidad. Para señalar que el lenguaje vive en su uso, en la pragmática y no en las cosas que refiere.

En las *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein señala que se ha dado muy poca importancia al uso del lenguaje en la vida cotidiana. Esto lo llevó a reconocer lo absurdo de concebir un lenguaje especial que pudiera 'ver' la verdad de los hechos, e incluso que fuera capaz de estudiar 'objetivamente' el lenguaje que se usa en la vida cotidiana. Para concluir que toda clase de lenguaje, incluido el científico, es antes que todo una creación social y de naturaleza instrumental.

Esta idea lo llevó a cambiar su pregunta de investigación: de ¿cuál es la estructura de la realidad?, a la pregunta de ¿cómo el lenguaje es usado por una comunidad para referirse a la realidad? Tal como veremos más adelante, esta manera de abordar el lenguaje y su relación con la realidad influyó enormemente en la filosofía de la ciencia de los años sesenta, y abrió la puerta para que la ciencia se convirtiera en objeto de estudio de las ciencias sociales.

La posición que defendía Wittgenstein sobre el lenguaje en el *Tractatus* era la siguiente: "Las palabras del lenguaje nombran objetos –las oraciones son denominaciones–. En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra". (1987: 17).

Wittgenstein corrige para señalar que el lenguaje no es un problema de nombrar, y aún, cuando esto sea así, nombrar es mucho más complicado que la simple unidad de un nombre atado con un objeto:

"Como si sólo hubiera una cosa que se llama: 'hablar de cosas'. Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. Pensemos sólo en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas.

¡Agua!
¡Fuera!
¡Ay!
¡Auxilio!
¡Bien!
¡No!

¿Estás aún inclinado a llamar a estas palabras 'denominaciones de objetos?'" (Wittgenstein, 1987: 43).

Una palabra no es entonces simplemente un nombre para un objeto, aunque ésta pueda algunas veces ser usada de esa forma. No obstante, las palabras también pueden ser usadas en muchas otras formas. En pocas palabras Wittgenstein lo dice así: "El significado de una palabra es su uso en el lenguaje". (*Ibid*.: 61).

Wittgenstein con esto, considera las palabras en términos de una actividad, por lo que la misma palabra pudiera ser usada en diferentes formas, teniendo diferentes significados, en la poesía, la filosofía, la ciencia o la religión.

> ¿Pero no puedo ajustar el significado de una palabra que entiendo con el sentido de una proposición que entiendo? ¿O el significado de una palabra con el significado de otra? –Ciertamente, si el significado es el uso que hacemos de la palabra, no tiene sentido ninguno hablar de tal ajuste. Ahora bien, entendemos el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe ¡y lo que captamos así seguramente que es algo distinto del 'uso', que es dilatado en el tiempo! (*Ibid*.: 137-139).

Con ello Wittgenstein nos invita a entrar al contexto; en las circunstancias en las cuales un concepto aparece, siendo severamente críticos con una interpretación de una oración que se haga en abstracto desde un contexto distinto.

Sin embargo, es el mismo Wittgenstein, quien hace un llamado a la prudencia en la consideración de las circunstancias en la que aparece un concepto:

> Cuando los filósofos usan una palabra –'conocimiento', 'ser', 'objeto', 'yo', 'proposición', 'nombre'– y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal? Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. (*Ibid.,* 125).

En resumen Wittgenstein señala que el lenguaje no representa cosas o situaciones que se configuran para siempre, para cualquier tiempo y cualquier lugar, por lo que su significado no se busca en las cosas de la naturaleza. El lenguaje encuentra su origen, fuente, desarrollo, significado e incluso su muerte, en las personas que lo usan. Esto lleva a Wittgenstein a utilizar la metáfora de herramienta o instrumento para explicar la función del lenguaje. El concepto de instrumento se entiende no como una herramienta que tiene un sólo uso, sino como un instrumento que tiene una gran variedad de usos y aplicaciones. Por ello, los usos del lenguaje no se limitan a una actividad simplemente lingüística y abstracta, sino que encuentran sentido y se articulan a juegos de destreza.

Con ello se dice que el significado de cualquier concepto nace, crece y cambia en su uso. "Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? –Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital?– ¿O es el uso su hálito?" (*Ibid*.: 309).

Con este pensamiento, Wittgenstein revoluciona por completo la concepción del lenguaje, para buscar su naturaleza, no en reglas lógicas y universales o en los mismos objetos de la naturaleza, sino en

su uso y en las personas que lo usan. En otras palabras, en su condición sociológica, cultural e histórica.

Esta forma de concebir el lenguaje y su relación con la realidad, lo condujo a profundizar su propuesta con dos ideas que se convertirían en emblemáticas: 'juegos de lenguaje y forma de vida'.

Juegos de lenguaje

Para Wittgenstein los juegos de lenguaje son las características que distinguen a las sociedades humanas como tales y a la vez permiten diferenciar entre la gran diversidad de grupos culturales.

El concepto 'juegos de lenguaje', es entendido por este autor como un proceso lingüístico que se amalgama con acciones y destrezas, es una clase de acción significativa: "Llamaré... juegos de lenguaje... al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido". (*Ibid*.: 25).

La palabra juego, la incorporó a la de lenguaje, por ver en éste una naturaleza versátil y flexible. Los usos del lenguaje, son entonces, como juegos. Porque podemos usar una misma palabra dentro de una gran variedad de diferentes juegos, aunque a menudo asumimos la idea de que éstos tienen una propiedad común. Sin embargo, Wittgenstein, puntualiza que esto no es así; señalando que cuando se refiere:

> a juegos de tableros, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos estos? –No digas: 'tiene que haber algo común a ellos o no los llamarías 'juegos' –sino mira si hay algo común a todos ellos–. –Pues si los miras no veras por cierto algo que sea común a todos ellos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira!... No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión 'parecidos de familia' los juegos componen una familia. (*Ibid.:* 87-89).

Lo común a todos los juegos es cuando se señala en ellos destreza, competición, entretenimiento, etc. Un juego de lenguaje es un

modelo simplificado de algún particular aspecto de nuestro lenguaje, considerado más o menos en aislamiento por ser concebido como la lengua total de un grupo de gente.

Así, podemos hablar en general, del juego de lenguaje de la ciencia, como distinta del juego del lenguaje de la religión. Dentro del juego de lenguaje de la ciencia, podemos distinguir, del juego del lenguaje de la física, la biología, la psicología, etc, porque los usos del lenguaje se traslapan aún más que otros juegos, ya que el material de los juegos del lenguaje son abstracciones. Las palabras que usamos en cualquier juego de lenguaje pueden ser usadas también en cualquier otro juego de lenguaje. Por lo que, las palabras se convierten en instrumentos de los grupos, ya sea éstos científicos o religiosos.

Las palabras sólo tienen significado dentro de los juegos de lenguaje y de los modos de la actividad humana gobernada por reglas. Un juego de lenguaje es el "todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido". (*Ibid*.: 25). Por lo tanto, una palabra o concepto no es el retrato de alguna cosa, ni tampoco tiene significado universal en cualquier contexto y tiempo.

Probablemente, los juegos de lenguaje que intenta explicar Wittgenstein se hacen plausibles cuando observa el proceso por el cual un niño aprende a usar una palabra. El aprendizaje de una lengua, es una práctica y entrenamiento, más que un proceso imitativo. Así por ejemplo, Wittgenstein, nos señala que el problema no es cómo un niño aprende, por ejemplo la palabra rojo, sino cómo aprende para conocer el color, cómo lo usa en su vida cotidiana, y esto sólo se puede 'ver' en el marco del juego que envuelve a la palabra, como un juego jugado por un grupo de personas. El niño aprende, señala Wittgenstein, no por explicación, sino por entrenamiento.

> ¿Cómo le explico a alguien el significado de 'regular', 'uniforme', 'igual'? –A uno que, pongamos, sólo habla francés le explicaré estas palabras mediante las correspondientes francesas. Pero a quien aún no está provisto de estos conceptos le enseñaré a usar las palabras mediante ejemplos y mediante ejercicios. –Y al hacerlo no le comunico menos de lo que yo

> mismo sé. Le mostraré, pues, en esta instrucción colores iguales, longitudes iguales, le haré hallarlos y producirlos, etc. Lo instruiré, por ejemplo, en continuar uniformemente una serie ornamental a una determinada orden.- Y también en continuar progresivamente. (*Ibid*.: 205-207).

Wittgenstein añade que mucho de este entrenamiento es no-verbal, manifestándose en gestos, expresiones faciales, gruñidos, signos, tonos de voz y otras expresiones no lingüísticas, que, sin embargo también son usos de lenguaje. El entrenamiento enmarca además de la instrucción verbal, instrucciones de tipo comportamental, los cuales contienen significados implícitos que el grupo entiende, como "manifestaciones de acuerdo, de rechazo, de expectación, de estímulo, o dejo hacer o lo detengo; etc." (*Ibid*.: 207). En resumen: "Llamaré... juegos de lenguaje... al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (*Ibid*.: 205).

Formas de vida

Las palabras, entonces, se aprenden mediante el uso práctico, en el marco de un contexto significativo, como palabras que fomentan seguir adelante, descalificaciones, señalamientos, movimientos corporales, gritos, expresiones faciales, etc. Este contexto significativo, es creado y usado por grupos de personas, las cuales entienden tácitamente todo el marco comunicacional.

Esta idea lleva a Wittgenstein a señalar que el aprendizaje del uso del lenguaje no empieza con palabras sino en ciertas ocasiones o actividades. Para decirlo rápido, en términos del propio autor, las palabras no pueden ser entendidas fuera de alguna 'forma de vida', porque esta es su fuente y es donde encuentran sentido.

Wittgenstein no definió explícitamente el concepto de 'forma de vida'. La expresión aparece sólo cinco veces en sus *Investigaciones filosóficas* y sólo ocasionalmente en otros de sus escritos. Antes de que Wittgenstein usara el concepto 'forma de vida', utilizó circunstancias y ocasiones.

Continuando con lo que envuelve el proceso de aprender a usar nuevas palabras, sabemos que los niños aprenden el significado de algunos gestos y signos, como sonreír y encolerizarse, antes de adquirir algún lenguaje. Esta comunicación no verbal se convierte en el fondo o el escenario donde las palabras serán usadas, transformándose en un marco cultural importante donde las palabras obtendrán su sentido y su posibilidad de ser aprendidas. El entendimiento de la lengua sin este marco sería imposible.

Wittgenstein lo ejemplifica así:

> ¿Por qué un perro no puede simular dolor? ¿Es demasiado honrado? ¿Se podría enseñar a un perro a simular dolor? Quizá se le pudiera enseñar a que en determinadas ocasiones ladrase como si sintiera dolor sin tener dolor. Pero para una auténtica simulación aún le falta a esta conducta el entorno apropiado. .... (Mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro). (*Ibid*.: 221).

En resumen, Wittgenstein señala que: "Hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida". (*Ibid*.: 39). La 'forma de vida' por lo regular no se enseña explícitamente, sin embargo, todos nosotros sentimos familiar los gestos implícitos que acompañan a una palabra, llenándola de sentido. La forma de vida, señala Wittgenstein, es parte de nuestra 'historia natural' la cual, "sólo se escapa a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestro ojos". (*Ibid*.: 301). Seguir una regla, hacer un reporte, dar una orden, etc. son costumbres, usos, prácticas e instituciones. Todo esto presupone una sociedad humana o una 'forma de vida' peculiar. Esto nos lleva a considerar, que cuando una 'forma de vida' no es ampliamente imaginada, su lenguaje no puede ser adecuadamente entendido. Una 'forma de vida', además, le da connotación moral, ética e incluso estética a nuestras palabras, es donde éstas recogen su sentido, objetividad y significado.

En resumen, la tesis fundamental de Wittgenstein que defiende en las *Investigaciones filosóficas* es que no hay fuentes independientes

u objetivas que soporten el lenguaje fuera del pensamiento y acciones humanas. Wittgenstein lo dice así: "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida". (*Ibid*.: 31) Y más adelante concluye, "Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? –Verdadero y falso es lo que los hombres dicen y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones sino de forma de vida". (*Ibid*.: 217).

El análisis sobre el lenguaje y su referencia con la realidad no termina aquí, incluye otros conceptos que nos permiten navegar en la complejidad de su propuesta, entre los cuales destacan "reglas" y "gramática".

Reglas

Una similitud general entre lenguaje y juego, es que ambos envuelven el uso de reglas. Esto no significa, que los juegos y el lenguaje se encuentren limitadas por las reglas. Por ejemplo, el juego del tenis contiene ciertas reglas que lo distingue de otros juegos, sin embargo en éstas no se dice que alto o fuerte se tiene que golpear la pelota. En el mismo sentido, el lenguaje como un juego, las reglas no limitan la función de éste, todo lo contrario, el lenguaje se presenta como un juego altamente versátil y flexible; al respecto Wittgenstein señala: "lo que llamamos regla de un juego de lenguaje puede tener muy diferentes papeles en el juego". (*Ibid*.: 75).

Un lenguaje, de acuerdo con Wittgenstein, es un grupo de actividades regido por ciertas reglas, las cuales gobiernan sus diferentes usos en diferentes circunstancias.

Las reglas son siempre públicas, en el sentido de que son actos sociales, es decir, que implican a dos o más personas. Por lo que practicar una regla es el producto de una enseñanza. Al respecto Wittgenstein señala que 'seguir una regla' envuelve un acuerdo entre las personas que la comparten, para ir por el mismo camino. Aquí nos encontramos con una dificultad; se puede decir que alguien está siguiendo una regla si él o ella actúan en la misma forma en simi-

lares circunstancias, sin embargo, esto es sólo en términos de una regla dada en que la palabra puede adquirir un sentido definido. Pero uno no aprende primero reglas y luego lo mismo, o viceversa. Sino que "el empleo de la palabra 'regla' está entretejido con la palabra 'igual'" (*ibid.*: 213). Otra palabra que se articula con 'regla' es el de 'acuerdo', ya que uno aprende el significado de un 'acuerdo' por aprender siguiendo una regla. Si uno quiere entender qué significa una regla, uno tiene que ser capaz de seguir una regla. Es decir, nosotros aprendemos las actividades que gobiernan a una regla a través de la participación.

En otras palabras, el aprendizaje de las reglas se hace a través del entrenamiento, de la práctica, al igual que el significado de las palabras y los juegos de lenguaje. Las reglas también son de naturaleza social, ya que nacen, cambian y mueren en el seno de una comunidad. Somos instruidos en las reglas en el marco de una forma de vida, por una comunidad en particular, convirtiéndose en la fisonomía de la vida cotidiana, en pocas palabras los usos del lenguaje dentro de una forma de vida son regidos también desde una moral (regla) particular.

Gramática

Para Wittgenstein, la gramática no puede ser separada de las reglas, juegos de lenguaje y convenciones. La gramática, tal y como Wittgenstein utilizó el término, se refiere a las reglas, es un conocimiento tácito, de lo dado, que gobierna nuestro uso de lenguaje, todos las conocemos y las damos por sentadas.

Wittgenstein señala, que la gramática de un lenguaje ordena nuestro discurso sobre el mundo, por lo que, su "esencia se expresa en la gramática". (*Ibid.*: 281). La gramática se encuentra articulada a las cosas, ya que ésta nos dice qué clase de objetos son las cosas.

Wittgenstein distingue entre dos tipos de 'gramática': 1) La gramática superficie de un discurso, es la impresión superficial dada en la forma en que es usada en una particular declaración. A menudo somos dirigidos a mal entender el uso de las palabras porque nues-

tro foco se sitúa sobre lo superficial de la gramática de las palabras; y 2) La gramática profunda, es concebida con el juego de lenguaje y las circunstancias en las cuales una palabra juega una parte. Wittgenstein enfatizó la importancia de considerar una palabra en el marco de una gramática profunda, si es que queremos entender completamente cómo la palabra se está usando y qué significa.

Aprender el significado de una palabra, por lo tanto, envuelve un proceso que incluye el todo gramatical que regula sus usos. Una gramática es aprendida desde casos, desde la experimentación de palabras y frases en ciertos contextos verbales y sociales. Para Wittgenstein, la gramática de una lengua gobierna las posibilidades de la experiencia inteligente, y por lo tanto, los límites que el mundo podría contener. La gramática, dice Wittgenstein, gobierna "las posibilidades de los fenómenos" para regular "el tipo de enunciados que hacemos sobre los fenómenos". (*Ibid*.: 113).

Consideremos un ejemplo: ¿Es posible para un árbol pensar? Este no es un problema de investigación empírico o una experiencia. La pregunta es una tontería. Porque un árbol no puede gramaticalmente pensar, sentir o desear. Nuestro lenguaje occidentalizado no nos permite adscribir las palabras pensar, sentir o desear a un árbol. Esto no quiere decir que no haya otras formas de vida con distintos juegos de lenguaje, donde los árboles o rocas sientan y piensen, por ejemplo ver algunos pueblos primitivos y las formas de vida representados en la ciencia ficción (el señor de los anillos).

La influencia del segundo Wittgenstein en la teoría de la ciencia

Lo arriba expuesto, ha sido fuente de inspiración para un sin número de filósofos y científicos sociales. Sentó las bases para generar un nuevo paradigma que orienta la investigación en comprender los diversos usos de lenguaje que se generan desde diferentes formas de vida, eliminando la distinción ontológica entre realidad, lenguaje y formas de vida.

Sobre la ciencia

Así como el *Tractatus* se convirtió en fuente de inspiración de los epistemólogos positivistas lógicos, en las *Investigaciones filosóficas* se replantea el sentido representacionista del lenguaje científico, y sobre todo cuestiona su estatus de único tipo de conocimiento racional y verdadero. No niega a la ciencia como tal y su gran contribución al desarrollo de la sociedad occidental con sus 'descubrimientos y creación de tecnologías' para la resolución de problemas, simplemente los sitúa como un tipo de juego de lenguaje y forma de vida que ha creado toda una cultura para esos fines.

Después de la muerte de Wittgenstein, cuatro años más tarde, en 1962 Thomas Kuhn en su publicación *La estructura de las revoluciones científicas*, analiza el desarrollo histórico de la física. Ahí concluye lo siguiente: "El conocimiento científico, como lenguaje, es intrínsecamente la propiedad común de un grupo o ninguna otra cosa, en absoluto. Para comprenderlo, necesitaremos conocer las características especiales de los grupos que lo crean y lo usan" (1992: 319).

En los años sesenta resurge el debate sobre la naturaleza del conocimiento científico, distinguiendo tres posturas: los que siguen defendiendo el lenguaje representacionista de la ciencia aunque se desmarcan de los positivistas lógicos con una posición crítica (Popper, 1975, 1983); los que proponen toda una estructura de diferentes niveles de complejidad para explicar la ciencia (Lakatos, 1975, 1983); y, por último, están los que hacen énfasis en la condición social y relativa del conocimiento científico, dentro de estos últimos están los relativista y realistas (Lakatos y Musgrave, 1975). Entre los relativistas destacan Kuhn (1992), Hanson (1985) y Feyerabend (1975), mientras que entre los realistas lo hacen Quine (1969) y Harré (1986), etc. Unos más radicales que otros, aunque en la actualidad ambas posturas abandonan la posición representacionista del conocimiento. Todos concuerdan en que la ciencia es una cultura con mucho poder que ha generado una forma de vida peculiar en Occidente. Dentro de esta postura conciliatoria unos retoman de

Wittgenstein como aspecto central, los juegos de lenguaje, mientras que otros le dan más énfasis a la forma de vida, generando un debate interno: entre realista-relativista, modernos-posmodernos.

Realista vs relativistas

Los más radicales relativizan el conocimiento científico en los usos del lenguaje (Kuhn, 1992; Feyerabend, 1975), señalando que no existe ninguna teoría que pueda ser ahistórica y que trascienda su condición humana. En este sentido, se puede interpretar lo arriba expuesto sobre el segundo Wittgenstein, de que la realidad se construye 'en' los usos del lenguaje y no a través de él, por lo que los juegos, enmarcados en una gramática profunda tienen el potencial de construir realidades. El propio Wittgenstein lo dice así: "Dices pues que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero o lo que es falso? Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; los hombres concuerdan en el lenguaje" (1988: 241).

Por otra parte, los menos radicales siguen defendiendo una postura realista, sobre todo cuando se trata de fenómenos naturales. Señalan que si bien es cierto que el conocimiento científico es un tipo de lenguaje que nos permite ver y hacer cosas ante los objetos, éste tiene que hacer una referencia modesta ante los fenómenos, eso que denominamos realidad (Harré, 1986). Wittgenstein reconoce los 'hechos' de la naturaleza como un contexto pre-lingüístico importante; sería ingenuo pensar que basta el acuerdo de un grupo de personas para imponer un juego de lenguaje a la naturaleza, y eso se demuestra con teorías o ideologías que pueden ser muy populares pero no por ello son suficientes para intervenir sobre la naturaleza. En otras palabras, los realistas señalan que si bien la ciencia está hecha de un peculiar juego de lenguaje desde una comunidad denominada científica, también reconocen ciertos 'hechos' de la naturaleza que tiene prioridad sobre todos los juegos de lenguaje, como lo que se denomina terremoto, sunami, etc. Y aunque estas denominaciones nos hacen organizarnos e interactuar con dichos fenómenos, no

describen el todo de lo que sucede ante hechos como éstos. (Aronson, Harré y Cornell, 1994).

Aunque diferentes soluciones han sido aceptadas como válidas en diferentes tiempos, la naturaleza no puede ser forzada dentro de una teoría arbitraria, este es el caso de fenómenos que se nos siguen escapando de nuestro control a pesar de que los hemos nombrado, por ejemplo el sida y cáncer (eso que está ahí, opera y mata).

En este sentido Harré (1986) señala que con el fin de interactuar con dichos 'hechos' son necesarios varios ingredientes: jugar al juego de la metodología, de las reglas de la ciencia y tener una posición realista, en el sentido de creer que existe algo 'ahí afuera' que opera y que motiva a la investigación.

Sobre la realidad social, todos acuerdan que es una construcción social en los usos del lenguaje, sin embargo a pesar de dicho acuerdo, también se advierte un debate entre relativistas y realistas. Los primeros señalan que la realidad se construye mediante la negociación y consenso entre personas, por lo que su condición es relativa y cambiante lo que hace imposible establecer patrones recursivos universales (Gergen, 1985, 1992b; Ibáñez, 1989). Por otra parte, los realistas, señalan que el concepto de 'forma de vida' se convierte en el campo empírico real por excelencia desde donde debe iniciar una investigación, es decir, en las circunstancias u ocasiones y en el conocimiento cultural tácito que distingue a un grupo de otro, referente previo o contexto empírico desde donde las personas negocian, discuten, consensan, acuerdan o se pelean para, en definitiva, construir una realidad social. (Harré, 1982; Parker, 1992).

Modernos vs *posmodernos*

Otro de los debates contemporáneos sobre la ciencia que ha causado en parte la influencia del pensamiento del segundo Wittgenstein es la pugna entre modernidad y posmodernidad. El propio Lyotard en su obra *La condición posmoderna: un reporte sobre el conocimiento* (1992), haciendo referencia a Wittgenstein señala: "El camino se

abre hacia una importante posmodernidad actual: la ciencia juega su propio juego, y su implacable legitimación hacia otros juegos de lenguaje" (p. 41). Con ello, presenta a la ciencia no sólo como una forma de construir el mundo sino también en querer imponer su juego a otras formas de vida, como si fuera el único tipo de razón válida. En pocas palabras, abre el debate al juego implícito de poder de la ciencia, descalificando a otros tipos de conocimientos.

También hay autores que hacen un vínculo entre posmodernidad y relativismo, para señalar que la posmodernidad implica dar prioridad a la investigación cualitativa que no dé cuenta de patrones universales sino de teorías contextualizadas. (Gergen, 1992a; Ibáñez, 1989).

Por otra parte, los que siguen defendiendo la modernidad insisten en que, si bien la ciencia no representa la verdad de los hechos, si es un tipo de conocimiento que logra interactuar con los múltiples fenómenos y problemas que aquejan a las sociedades con mayor eficacia con relación a otros tipos de conocimientos; por ello el proyecto social de la ciencia sigue vigente, tal y como lo planteó en el siglo XIX Comte (1971, 1982). La agenda social de la era científica no ha terminado, se sigue procurando que los resultados de la investigación conlleven progreso, desarrollo, bienestar social, etc. Aquí se hace hincapié en la importancia de las ciencias sociales para procurar siempre una reflexión social crítica sobre los usos y abusos de la ciencia. (Harré, 1986; Giddens, 1997; Habermas, 1990) Estos últimos tres autores citados responden a los posmodernos, que la investigación cualitativa como cuantitativa han sido ingredientes históricos de la ciencia moderna.

Sobre la sociología del conocimiento científico

Explicar la objetividad y plausibilidad de una teoría científica en los "juegos del lenguaje" en el marco de una "forma de vida" y no en reglas y principios universales, produjo una revolución en la forma de concebir el conocimiento científico y la realidad a la que refiere. Con ello la ciencia se convirtió en objeto de estudio no exclusivo de

la filosofía sino también de las ciencias sociales, y en especial de la historia y la sociología.

Robert Merton (1977) en los años cincuenta al ver que las comunidades de científicos se complejizaban sugiere la sociología de la ciencia para estudiar los grupos sociales que intervienen en el descubrimiento científico. Para proponer, lo que él denominó el Ethos de la ciencia, una serie de valores y reglas que permitieran la convivencia entre los científicos y el buen uso de los resultados de la investigación. Sin embargo su planteamiento se limitó al contexto de descubrimiento, es decir, a las condiciones sociales que permiten el descubrimiento, y no al de justificación, el epistemológico, contexto que les pertenecía sólo a los filósofos de la ciencia.

Las propuestas de Wittgenstein en *Investigaciones filosóficas* y las de Kuhn desde la historia de la ciencia, abren el camino para que la ciencia como un todo, tanto su contexto de descubrimiento como de justificación, sea objeto de estudio de la sociología. En los años setenta aparecen varios grupos de sociólogos que estudian a la ciencia (Bloor, 1973, 1976, 1981, 1983; Barnes, 1974; Collins, 1975; Pinch, 1986; Mulkay y Gilbert, 1982; Latour y Woolgar, 1979 y Knorr, 1981) emergiendo lo que hoy se conoce como la sociología del conocimiento científico, que tiene el objetivo de investigar desde los laboratorios, textos, discursos, etc., las relaciones interpersonales que forman parte del proceso del descubrimiento científico y la generación de teorías científicas. En términos generales y por decirlo rápido, observaron que en el proceso de descubrimiento, validación y consolidación de una teoría científica, las reglas del método, tal y como lo sugieren los filósofos de la ciencia positivistas, se utilizan como máximo 25 por ciento (protocolos metodológicos, uso de tecnologías para la observación, medición, técnicas de recolección de datos, etc.), mientras que el otro 75 por ciento son procesos de negociación entre grupos de la comunidad científica a la que pertenece el investigador, enmarcar las observaciones al paradigma y la lógica aceptada (gramática), destrezas sociales para jugar en torno a las relaciones de poder de la comu-

nidad, persuasiones, decisiones para publicar lo que se considera relevante, apoyos económicos para seguir con la investigación, etc. (Knorr, 1981). Concluyendo que todo forma parte de la construcción de resultados de investigación, no sólo la aplicación de protocolos metodológicos.

En este sentido cabe destacar el trabajo de Bloor (1973, 1976, 1983), quien se inspira en Wittgenstein para proponer el Programa fuerte para la ciencia. Sus estudios concluyen que "la verdad y la falsedad son cuestiones internas a un contexto, a una comunidad con su recurso e intereses propios y a las normas y reglas de evaluación que construya. El éxito de una teoría depende en última instancia de la habilidad de sus partidarios para demostrar su superioridad en términos de sus ideales, normas, mecanismos científicos aceptados por la comunidad, y esta habilidad está relacionada con el control de los recursos cognitivos, simbólicos y económicos de esa comunidad" (Bloor, 1976: 32 y 38).

Más tarde Bourdieu al analizar el estado actual de las teorías sobre la ciencia, toma una postura menos relativista, pero sin embargo reconoce la propuesta de Wittgenstein al señalar que "la solución wittgensteiniana, según la cual el principio generador del pensamiento científico es una gramática, con la doble opción de que sea histórica (al estar sometido a juegos lingüísticos a constreñimientos que son invenciones históricas)" (2003: 12).

Sobre la teoría social

Esta contextualización sobre la ciencia y el pensamiento del segundo Wittgenstein influye profundamente en las ciencias sociales, sobre todo en el reconocimiento del estudio de los fenómenos sociales *in situ*, y de la necesidad de conocer la forma en que las personas usan el lenguaje para construir su propia realidad (Sullivan y Rabinow, 1982: 111). Esto retomado por autores emblemáticos como Giddens (1987, 1997), Habermas (1990, 2002), Geertz, Clifford *et al.* (1992), Rorty (1990) y en especial llama la atención

el surgimiento, en la psicología, del movimiento socioconstruccionista o como se le conoce Construccionismo social (Gergen, 1985, 1992b). De este último movimiento la propuesta de Shotter (1989, 1991, 1993) hace referencia directa a Wittgenstein, desde donde se inspira para proponer el estudio de lo psicológico a través de un análisis de discurso que denomina práctico que permite conocer la forma en que las personas construyen sus vidas, desde marcos organizados, siguiendo fielmente con las propuestas de Wittgenstein sobre juegos de lenguaje y forma de vida.

Conclusiones

El segundo Wittgenstein se ha convertido en fuente de inspiración teórica para las teorías de las ciencias y las ciencias sociales. Coincide con otros autores en darle un papel central a los usos de lenguaje y su contextualización cultural, social e histórica para comprender las diversas y complejas realidades, dando la bienvenida a una tradición comprensiva en investigación social.

El Wittgenstein de la *Investigaciones filosóficas* sugiere que tanto la experiencia privada como el mundo objetivo depende de conceptos compartidos por una comunidad. Por ello se dice que la sociedad es la fuente que le da sentido a los usos del lenguaje que hace referencia a nosotros mismos y al mundo.

La identidad de una persona, una familia, una comunidad y los fenómenos naturales sólo pueden ser entendidos dentro del estudio de un 'juego de lenguaje' que es compartido por una comunidad. Sin embargo el proceso de comunicación entre los miembros de la comunidad, no termina simplemente en hablar y darnos a entender, sino que es un proceso más complejo que incluye la actividad humana, el uso del lenguaje, las reglas implícitas que se ponen en juego en el discurso, la constante negociación con los otros para llegar a consensos sobre eso a lo que nos referimos. Por ello se convierten los usos de lenguaje en objeto de estudio de las ciencias sociales. No se analiza el discurso como una cuestión

meramente lingüística o cognitiva, sino como un acto social por excelencia que al ponerse en práctica es capaz de construir identidades o realidades: objetiva, visible, palpable e incluso verdadera para esa comunidad.

Las afirmaciones anteriores aplicadas al estudio de la misma ciencia hacen ver el conocimiento científico de naturaleza social y con ello sus reglas y premisas que la rigen y distinguen: objetividad, neutralidad, veracidad y universalidad. Terminaré con una cita de Phillips (1977), quien señala: "Entonces qué encontramos en Wittgenstein, confesiones, dudas, exhortaciones, además de ironía, metáforas, paradojas, humor, parábolas y diálogo. En pocas palabras, encontramos el habla –no el lenguaje de un experto o profesional. Sino una insistencia de buscar en el lenguaje que usa la gente en la vida cotidiana" (p. 54).

Bibliografía

Aronson, J., R. Harré y E. Cornell (1994). *Realism rescued: how scientific progress is posible.* Londres: Duckworth.

Barnes, B. (1974). *Scientific knowledge and sociological theory*. Londres: Routledge/Kegan Paul.

Bloor, D. (1973). Wittgenstein and mannheim on the sociology of mathematics. *Studies in History and Philosophy of Science* 4: 173-191.

— (1976). *Knowledge and social imagery*. Londres: Routlege/Kegan Paul.

— (1981). The strengh of strong programe. *Philosofhy of the Social Sciencies* 11: 199-213.

— (1983). *Wittgenstein: a social theory of knowledge*. Londres: Macmillan.

Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico*. Barcelona: Anagrama.

Carnap. R. (1950). Empiricism, semantics and ontology. *Revue Intenationale de Philosophie* 4: 20-40.

Collins, H. M. (1975). The seven sexes: a study in the sociology of phenommenon, or the replication of an experiment in physics. *Sociology* 9: 205-224.

Comte, A. (1971). *Discurso sobre el discurso positivos*. Buenos Aires: Aguilar.

— (1982). *La filosofía positiva*. México: Editorial Porrúa.

Feyerabend, P. (1975). *Contra el método. Esquema de una teoría anárquica del conocimiento.* Barcelona: Ariel.

Geerts, C., J. Clifford *et al.* (1992). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

Gergen, K. (1985). The social constructionist movement in moder psychology. *American Psychologist* 40(3): 131-158.

— (1992a). Toward a postmodern psychology. S. Kvale. *Psychology and postmodernismo*. Londres: Sage.

— (1992b). *El yo saturado*. Barcelona: Paidós.

Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

— (1997). *Modernidad e identidad del yo.* Barcelona: Península.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

— (2002). *Teoría de la acción comunicativa.* Vol. I. México: Taurus.

Hanson, N. R. (1985). *Patrones de descubrimiento: observación y explicación*. Madrid: Alianza Editorial.

Harré, R. (1982). *El ser social*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1986). *Varieties of realism*. Oxford: Blacwell.

Hempel, C. G. (1979). *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia.* Buenos Aires: Paidós.

Ibáñez, T., ed. (1989). *El conocimiento de la realidad social.* Barcelona: Sandai.

Knorr-Cettina, K. (1981). *The manufacture of knowledge: an essay on the constructivist and contextual nature of science*. Oxford: Persamon Press.

Kuhn, Thomas (1992). *La estructura de las revoluciones científicas.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lakatos, I. (1975). La falsación y la metodología de los programas de investigación científica. I. Lakatos y A. Musgrave, eds. *La crítica y el desarrollo del conocimiento: Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*. Barcelona: Grijalbo.

— (1983). *La metodología de los programas de investigación.* Madrid: Alianza Editoral.

Lakatos, I y A. Musgraveeds. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento: Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*. Barcelona: Grijalbo.

Latour, B. y S. Woolgar (1979). *Laboratory life: the social construction of scientific facts.* Londres: Sage.

Lyotard, J. F. (1992). *The postmodern condition: a report on knowledge.* Reino Unido: Manchester University Press.

Merton, R. (1977). *La sociología de la ciencia.* Vols. I y II. Madrid: Alianza Editorial.

Mulkay, M. y G. N. Gilbert (1982). What is the ultimate question? Some remarks in defense of the analysis of scientific discourse. *Social Studies of Sciencie* 12: 309-319.

Nagel, E. (1981). *La estructura de la ciencia: problemas de la lógica de la investigación científica.* Buenos Aires: Paidós.

Parker, I. (1992). *Discourse dynamics.* Londres: Routledge.

Phillips, D. (1977). *Wittgenstein and scientific knowledge. A sociological perspective.* Londres: Macmillan.

Pinch, T. (1986). *Confronting nature: the sociology of solar-neutrino detection.* Dordrecht: Reidel.

Popper, K. (1975). La ciencia normal y sus peligros. I. Lakatos y A. Musgrave, eds. (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento: Actas del Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia celebrado en Londres en 1965*. Barcelona: Grijalbo.

— (1983). *Conjeturas y refutaciones.* Barcelona: Paidós.

Quine, W. V. (1969). *Ontological relativity and other essays.* Nueva York: Columbia University Press.

Reichenbach, H. (1953). *La filosofía científica.* México: Fondo de Cultura Económica.

Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.

Shotter, J. (1989). El papel de lo imaginario en la construcción de la vida social. T. Ibáñez, ed. *El conocimiento de la realidad social*. Barcelona: Sandai.

— (1991). Wittgenstein and psychology. A. P. Griffiths. *Wittgenstein century essays.* Gran Bretaña: Cambridge University Press.

— (1993). *Conversational realities: constructing life through language.* Londres: Sage.

Sullivan, W. y P. Rabinow (1982). El giro interpretativo. Jean Duvignaud, comp. *Sociología del conocimiento.* México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, L. (1978). G. von Wright, R. Rhees y Anscombe, eds. *Remarks on the foundations of mathematics*. Oxford: Blackwell.

— (1980). *Acerca de la certidumbre.* Buenos Aires: Tiempo Nuevo.

— (1982). G. von Wright y H. Nyman, eds. *Last writings on philosophy and psychology*. Oxford: Blackwell.

— (1987). *Tractatus logico-philosopicus*. Madrid: Alianza Editorial.

— (1988). *Investigaciones filosóficas.* México-Barcelona: UNAM/Grijalbo.

— (1993). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

[VII]

Alfred Schutz y sucesores: el desarrollo de una sociología del mundo de la vida y del conocimiento

▲

Zeyda Rodríguez Morales[1]

Introducción

Son varias las razones para alentar a que cualquier interesado en la sociología comience su recorrido por la obra de Alfred Schutz. Sus ideas son un excelente ejemplo de desarrollo de una profunda imaginación sociológica, aquel concepto acuñado por Wright Mills (1961) al que corresponde la difícil conexión entre los dos planos fundamentales de lo social: el del individuo, lo biográfico, y el de lo social e histórico.

Los trabajos de Schutz poseen la característica de partir de una recreación de la experiencia como muy pocos autores, la calidad de su escritura es casi literaria y eso posibilita descripciones muy ricas que nos colocan como lectores "dentro" de la experiencia de la cual está dando cuenta. Al mismo tiempo, logra que miremos esto "desde fuera" en ese truco indispensable que debemos efectuar para poder hacer una teoría que permita el desarrollo de una ciencia, sobre el objeto del que formamos parte.[2]

1 Profesora investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. zeydaisabel@hotmail.com.

2 Sus reflexiones metodológicas sobre cómo lograr este distanciamiento se encuentran en El forastero. Ensayo de psicología social. *Estudios sobre teoría social* (1974). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Alfred Schutz se propuso en su obra develar las estructuras significativas del mundo social explorando la vinculación de los sujetos y el mundo a través de la capacidad de éstos de otorgar sentido a lo que hacen y al mundo que les rodea.

Una mirada a la obra de Schutz sería incompleta sin incluir en ella los desarrollos posteriores de Thomas Luckmann y Peter Berger. Su obra *La construcción social de la realidad* publicada en 1967,[3] se ha constituido en un clásico de referencia en la sociología contemporánea cuyos cimientos parten justamente de la obra de Schutz y la llevan aún más lejos. De ambas perspectivas tratará este trabajo pues constituyen un mismo enfoque epistemológico y teórico en la sociología.

Es común que en la historia de la teoría sociológica se coloque a Schutz del lado de los microsociólogos, o dentro de lo que se denomina la sociología hermenéutica o interpretativa. Sin embargo, eso corresponde al afán clasificatorio en grueso al que se obligan los manuales.

Con relación a lo planteado, las principales debilidades que autores como Anthony Giddens atribuyen a los sociólogos de la perspectiva interpretativa son: el ocuparse de la acción como significado y no como prácticas que persiguen intereses; el que ninguno otorga suficiente importancia al poder a nivel social ni a nivel intersubjetivo; y que ninguno plantea la posibilidad de variaciones en la interpretación de los sistemas de ideas ni la situación diferencial de intereses entre actores sociales. A esto, agrega Giddens, su poca sensibilidad a los problemas de transformación institucional y la historia. (1987: 53).

Sin embargo, en el caso de Alfred Schutz y sus continuadores, la última crítica me parece excesiva. Desde mi punto de vista son diversos los planteamientos de estos autores en los que sus ideas trascienden esta limitación, pues justamente elaboran una potente

---

[3] La labor conjunta de estos autores prosiguió con el texto *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, publicada en 1995 en inglés y en español en 1997.

mirada analítica sobre el desarrollo de las instituciones y sus posibilidades para el cambio, así como los obstáculos que enfrentan. En el desarrollo de este trabajo daré cuenta de ellos.

Los planteamientos de Alfred Schutz

Una característica de la obra de Schutz es el tinte filosófico que posee debido a la herencia que reconoce de la fenomenología de Edmund Husserl, pero también es clara su adscripción a la disciplina sociológica devenida de la obra de Max Weber. Su escritura es abundante en la propuesta de conceptos e incluye también sugerencias metodológicas puntuales.

Los trabajos de Alfred Schutz constituyen una producción con características particulares. Su primera y única obra concebida como un todo conjunto fue publicada en 1932 por primera vez y en 1960 de nueva cuenta en Austria por la editorial Springer-Verlag bajo el nombre *Der sinnhafte der sozialen welt*. En español se denominó *La fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*[4] y fue impreso en este idioma en 1967 por la editorial Paidós en Argentina. El resto de las publicaciones de Schutz fueron posteriores a su muerte y se trata, hasta la fecha, de cuatro compilaciones de ensayos y artículos editados con el nombre de *Collected Papers I, II, III* y *IV*, aparecidas en 1962, 1964, 1966 y 1996, respectivamente. Las tres primeras fueron editadas bajo el sello de Martinus Nijhoff en La Haya, Holanda, y la última bajo el sello de Kluwer.

Estas obras aparecieron en español de la siguiente forma: el texto *El problema de la realidad social* corresponde a *Collected Papers I,* y *Estudios sobre teoría social* corresponde a *Collected Papers II*, ambos fueron editados por Amorrortu en 1974. Hasta donde tengo noticia el tercero y cuarto volúmenes no se han traducido al español.

4 Una segunda edición de este texto apareció bajo el título *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, por la misma editorial Paidós en España en 1993.

Por otra parte, antes de morir el autor concibió una segunda obra que no alcanzó a publicar en vida que tenía el propósito de compilar sus trabajos en ese momento aún dispersos. Dicho proyecto fue culminado por su discípulo Thomas Luckmann y lleva por título *Las estructuras del mundo de la vida,* aparecido en 1973 también en la editorial Amorrortu. Es curioso que seis años antes apareciera la obra de este autor en co-autoría con Peter Berger, *La construcción social de la realidad*, lo cual habla de la complementariedad orgánica entre estos textos.

Alfred Schutz nació en Viena, Austria en 1899. De ahí salió durante la ocupación nazi a la ciudad de París para después emigrar definitivamente a Estados Unidos, a la ciudad de Nueva York, donde murió en 1959. El desarrollo de su labor tuvo como sede la New School for Social Research.[5]

A lo largo de sus obras aparecen algunos temas fundamentales que se tocan entrelazadamente y aparecen en todas y cada una de ellas. Yo expondré algunos de ellos comenzando con los conceptos de la fenomenología que utiliza. Posteriormente, abordaré el tema de la realidad social o mundo de la vida cotidiana, el concepto de acervo de conocimiento y el de significatividad.

No obstante reconocerse como heredero de la tradición comprensiva weberiana, Schutz encuentra algunas dificultades en esta teoría, las cuales pretende superar con ayuda de la fenomenología. La primera de ellas consiste en que Weber define la acción social como una acción a la cual se le adjudica un sentido, pero no explica el proceso por el cual se produce tal sentido, esto es llamado el *pro-*

---

5 Resultado de su labor ahí fue la creación en 1966 de *The Husserl Archives in memory of Alfred Schutz* en esta institución en la ciudad de Nueva York en Estados Unidos. Cabe mencionar que en 1997 se creó *The Alfred Schutz Archive*, dedicado a su memoria y a la de su esposa Ilse, en el Departamento de Sociología de la Universidad de Waseda en Tokio, Japón, con autorización de su hija Evelyn S. Lang. En él se encuentran sus manuscritos y numerosos materiales.

blema de la significación subjetiva.[6] En este mismo tenor elabora su teoría de los motivos con el afán de distinguir entre el significado y los motivos de la acción (Schutz, 1967).

Una segunda crítica la constituye el que Weber establezca como parámetro fundamental de observación de la acción de los individuos el tipo de la *acción racional con arreglo a fines*, es decir, la acción instrumental. Al situarse en el terreno del mundo de la vida, Schutz encuentra que este tipo de acción es muy poco frecuente y de poco sirve en el proceso de elaboración de los tipos ideales, principal herramienta metodológica de ambos autores (Schutz, 1964).

De este modo, echa mano de algunos conceptos venidos de la tradición fenomenológica para resolver tales asuntos (Schutz, 1962). En principio, la fenomenología se define como una perspectiva filosófica que trata de explicarse cómo se da nuestro conocimiento sobre el mundo, incluyendo la pregunta sobre el proceso por el cual tienen lugar nuestras experiencias. De este modo, se sitúa en un nivel epistemológico por definición.

Retomando a Husserl, Schutz toma como principio que la dimensión en que ocurre este contacto inicial, primigenio u original del hombre con el mundo es el *die lebenswelt*, el mundo de la vida. Esta relación es definida como un diálogo instaurador de sentido. Todas las impresiones de lo que existe son significadas por quien las percibe y las vive.

Asimismo, el sujeto está dotado de una *corriente interna de conciencia*. En ella tiene lugar el surgimiento del significado, al entrar en contacto las vivencias con el *acervo de conocimiento* y el *contexto de significados*[7] previo, venido de la biografía individual. Allí también se elaboran los proyectos de acciones futuras y los cursos de acción posibles.

La actitud que asume el sujeto en el mundo de la vida es la llamada *actitud natural*, la cual tiene como principal característica dar por

---

[6] A lo largo del texto aparecen en cursivas los conceptos más importantes de las teorías, al menos la primera vez que se mencionan.

[7] Abordaré estos conceptos posteriormente.

supuesto el mundo, aceptarlo como real e incuestionable, así como todas las cosas que existen en él. En términos cognoscitivos, este hecho es llamado por la fenomenología, realizar una *epojé de la actitud natural*, es decir, poner entre paréntesis la duda sobre el mundo, no cuestionarlo sino aceptarlo tal cual es.

Un proceso paralelo pero en sentido inverso es el que se debe adoptar por quienes intentan conocer el mundo científicamente, es decir, realizar una *epojé fenomenológica*, la cual significa poner entre paréntesis la certeza, la confianza en lo que existe y comenzar a dudar metódicamente.

Situándose dentro de esta perspectiva y partiendo de estas nociones, Alfred Schutz edifica su obra. Para comenzar elabora una teoría a la que llamó de las realidades múltiples, en la que describe de manera amplia las características del mundo de la vida pero también de otros ámbitos, tomando el concepto de "subuniversos" de la realidad social del psicólogo William James, como una influencia importante.

En su teoría sobre las realidades múltiples, Schutz afirma que hay distinciones entre el mundo de la religión, del arte, de los sueños, de la fantasía, de la teorización científica o de la vida cotidiana. Cada uno de estos *ámbitos finitos de sentido* les distingue el significado que poseen, la actitud existencial que exigen del sujeto, el estilo cognoscitivo, el tiempo que rige dentro de ellos, las relaciones sociales que incluyen, en general, una forma específica de ser experimentados por los individuos.[8]

El ámbito de la vida cotidiana es el más importante para este autor. Por eso le llama la "realidad eminente". En éste los sujetos enfrentan la resolución de problemas de manera constante, se asume como un mundo compartido intersubjetivamente, y para moverse dentro de él es fundamental poseer un acervo de conocimientos.

---

[8] Especialmente sugerente es el capítulo Don Quijote y el problema de la realidad. *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 133-152, en lo relativo a la comparación entre el mundo de la vida y el de la fantasía.

Los límites espaciales y temporales del mundo de la vida son definidos a partir de la existencia corpórea de cada uno, mi *aquí* en el orden espacial y mi *ahora* en el orden temporal. Derivado de esto se definen el mundo al alcance efectivo, el mundo al alcance potencial, el mundo al alcance recuperable y el mundo al alcance asequible. Cada una de estas zonas se define por su cercanía, la capacidad de desplazamiento de las personas en el espacio y a lo largo del tiempo hacia el futuro.

En una reflexión inusual dentro de la teoría sociológica, Schutz aborda el tema del tiempo y establece que, "la estructura del tiempo del mundo de la vida se construye allí donde el tiempo subjetivo, del flujo de conciencia (de la duración interior) se intersecta con el ritmo del cuerpo como tiempo biológico en general, y con las estaciones como tiempo del mundo en general, o como calendario o tiempo social". (Schutz y Luckmann, 1973: 64).

El tiempo subjetivo hace referencia al sentido de las vivencias y a su conversión en experiencias, proceso que se da *a posteriori* mediado por una atención reflexiva sobre lo vivido. De esta forma, la existencia ocurre sobre una doble temporalidad, la interior, significativa y personal, y la exterior, objetiva y cronometrada por el reloj, los días y los años.

Por otra parte, Schutz define algunos dominios sociales en el mundo de la vida, es decir, conjuntos de personas con las que es posible desarrollar acciones con sentido. El primer dominio es el de los congéneres o asociados, con quienes se establecen relaciones directas. Enseguida se encuentran los contemporáneos, con quienes se comparte el mundo y la época pero a los que no se conoce directamente más allá de las tipificaciones que elabora el individuo en su cabeza. Posteriormente, se encuentran los predecesores, con quienes ya no se comparte más que la historia, y los sucesores, quienes existirán en el futuro. Cada uno de estos dominios transita de mayor a menor familiaridad y poseen un grado creciente de anonimia.

Las relaciones sociales que se establecen con los congéneres son las llamadas *cara-a-cara* que se convierten en una *relación nosotros*

al ser correspondidas. Por su parte, las que ocurren con los contemporáneos, sucesores y predecesores son llamadas *orientación –ellos*, pues no existe reciprocidad con el sujeto que actúa pero su existencia se incluye en el sentido que éste adjudica a sus acciones.

El *acervo de conocimientos* que ya he mencionado en varias ocasiones es definido por este autor como un almacén de experiencias previas, tanto propias como transmitidas, que permiten el desenvolvimiento del sujeto en tres niveles: al percibir o captar el mundo y problemas; al interpretarlo y al actuar sobre él; y al resolver las distintas situaciones que vive. La forma en que se almacenan estos conocimientos es a través de tipificaciones, es decir, categorías que aglutinan el conocimiento de manera ordenada, sintética, agrupada, tal como se procede al seguir un método dentro de las ciencias sociales.[9]

La manera en que este acervo adquiere los conocimientos es en las situaciones que el mundo de la vida ofrece a los individuos, las cuales son rutinarias, cuando son conocidas y manejadas en forma casi automática por él, o son llamadas problemáticas, cuando lo obligan a buscar soluciones nuevas y por tanto a ampliar sus conocimientos.

Como ya se ha mencionado, este proceso inmiscuye a la corriente interna de conciencia. En ella se sedimentan experiencias, significativas y tipificadas, y se ordenan en estructuras de sentido que ya posee el sujeto, también llamadas *contextos subjetivos de significado*.

Por otra parte, el acervo de conocimientos posee una estructura formada por tres espacios: el primero conformado por el llamado sustrato o elementos fundamentales (nociones sobre la propia corporeidad, la certidumbre sobre la finitud de la vida y el dominio de las estructuras espaciales, temporales y sociales de la experiencia); el segundo, que contiene el conocimiento rutinario, habitual o de recetas (venido de la resolución cotidiana de problemas); y el

---

9 Schutz afirma que las personas comunes son sociólogos en acción por dos razones: comprenden a sus semejantes poniendo en marcha su capacidad de empatía y ordenan su conocimiento sobre el mundo en forma tipificada, siguiendo un método sistemático pero inconsciente.

tercero, armado con los elementos específicos que cada sujeto, en el ámbito de su especialización laboral o profesional, adquiere a lo largo de su vida.

En el pensamiento de Schutz el conocimiento de los individuos en el mundo social podría visualizarse como una figura con un núcleo alrededor del cual se van formando orlas sucesivas. En sus palabras: "Una zona central del mundo de la vida se presenta como relativamente determinada y suficientemente familiar y creíble para el dominio de las situaciones típicas. Es un ámbito de relativa transparencia biográficamente lograda. Con éste limita un ámbito de relativa intransparencia biográficamente condicionada; un ámbito que en principio, podría ser dilucidado mediante conocimiento específico. Junto a éste hay un ámbito que es opaco en principio, donde la experiencia subjetiva toca los límites de la situación del mundo de la vida en general". (Schutz y Luckmann, 1973: 180).

El origen de los conocimientos que forman el acervo de cada sujeto es doble, por un lado individual y por otro, social. Esto es, se forma de los conocimientos venidos de resolver situaciones en forma personal, y de las recetas, actitudes y métodos, utilizados por otros, nuestros semejantes, y que nos son heredadas fundamentalmente por medio del lenguaje y de la cultura en la cual crecemos.

En otros términos, el acervo de conocimientos no sólo existe en forma subjetiva, individualizada, sino también en forma social, colectiva. La relación entre ellos es dinámica y constituye uno de los aspectos más interesantes de esta perspectiva teórica.

Entre los contenidos de los acervos individuales y el acervo social ocurre una relación de ida y vuelta que explica por una parte la socialización dentro de una cultura y por otro, la innovación, cambio o transformación de la cultura que los sujetos que la viven pueden llegar a lograr en el largo plazo. No hay forma de constituir un acervo subjetivo sin ayuda de los elementos proporcionados por el acervo social y, al mismo tiempo, el acervo social es derivado de experiencias subjetivas socializadas y acumuladas. Asimismo, este proceso incluye la traducción de contextos subjetivos de significa-

do a contextos objetivos de significado, socialmente compartidos, en una suerte de *elevación* de lo individual o particular, al plano social.

Es en este aspecto que la obra de Schutz rebasa su catalogación como una perspectiva microsocial en forma exclusiva. Al hablar de este proceso de circulación de conocimientos y significados del plano sujetivo al objetivo o social, el autor alude a la existencia de estructuras que definen procesos de socialización específicos para grupos de sujetos que asumen una herencia históricamente constituida, a la cual, desde otro punto de vista, no es imposible cambiar.

Este punto y su posterior desarrollo en la obra de Berger y Luckmann es tan relevante que parece un claro antecedente de la perspectiva propuesta por Anthony Giddens en la cual las estructuras sociales poseerían una estructura dual, por un lado como limitantes de la acción social pero, por otro, como recursos de la misma, como condición y posibilidad de cualquiera de ellas (1986: 54).

Volviendo al concepto de acervo de conocimientos, se mencionó antes que el origen de las experiencias que acumula es la significatividad, es decir, la relevancia dada a las vivencias venidas de contextos significativos previos tanto individuales como colectivos. En ese sentido, el concepto de significatividad corre en paralelo con el de acervo, de hecho, uno se contiene en el otro, fenoménicamente, son parte del mismo proceso cognoscitivo dividido sólo por un afán analítico.

Al abordar esta noción Schutz distingue tres fases en las que la significatividad opera: en la percepción de un problema (entendido como cualquier tema, objeto o situación que se intenta comprender), en la interpretación del mismo, y en la conducta que el sujeto adopta para resolverlo. A la primera la llama significatividad temática, a la segunda, interpretativa y a la tercera, motivacional (Schutz y Luckmann, 1973).

El autor parte de una noción de significado como aquel momento en que se encuentran la corriente interna de consciencia y los hechos del mundo de la vida a lo cual media el acervo de conocimientos. De este modo, se suceden las significatividades una tras otra, al desmenuzar detalladamente ese proceso.

En primer término, el sujeto advierte un hecho o fenómeno de dos formas, libre o motivado. La primera, obedece al deseo por conocer algo voluntariamente; la segunda, a que un tema o problema se coloque en la conciencia del sujeto desde fuera, atrayendo su atención obligadamente.

En la segunda fase, la de interpretación del fenómeno, Schutz habla de un cuarto tipo de significatividad, la hipotética, aquella que el sujeto se genera sin verificar en ese momento si es la más adecuada, posponiendo al futuro la indagación correspondiente.

En caso de no entrar en acción ésta, la significatividad interpretativa presenta a su vez dos modalidades, la impuesta y la motivada. Éstas se definen por la relación que se establece entre el problema en cuestión y el acervo de conocimientos de los sujetos. La forma impuesta tiene lugar cuando para la interpretación del asunto, el acervo provee conocimientos que fueron soluciones en momentos anteriores. La segunda ocurre cuando no existen tales elementos lo cual obliga al sujeto a buscar estrategias nuevas. Así, es posible entonces que ocurran procesos de dos tipos, aquellos que confirman y corroboran los elementos existentes en el acervo, mientras que otros lo amplían, lo ensanchan o sustituyen viejos elementos por otros nuevos enriqueciéndolos.

La tercera fase de la significatividad que alude a la acción, también presenta dos modalidades, una condicionada y otra libre. Esta diferenciación involucra la dimensión temporal, el pasado y el futuro, y la teoría de la acción que Schutz desarrolló ampliando la perspectiva weberiana.

Para él, el significado de la acción, su sentido, no es lo mismo que los motivos de la misma. Cada acción se encadena con el pasado proporcionando motivos *porque* a los individuos y al mismo tiempo se relaciona con el futuro, al producirse motivos *para* que den cabida a los deseos, proyectos o fines del actor. De este modo, las acciones vienen amarradas desde el pasado, pero son libres en su desarrollo hacia el futuro.

En el caso de la significatividad motivacional condicionada, la acción emprendida por el sujeto se orienta por actitudes o sín-

dromes sobre los cuales el sujeto no tiene mayor poder, es decir, el significado se produce obligadamente siguiendo pautas o modelos valorativos, venidos de experiencias pasadas propias o transmitidas contenidas en su acervo, muchas de ellas sin explicación alguna, simplemente se portan consigo.

En lo que se refiere a la significatividad motivacional libre existe mucho mayor libertad, aunque nada pueda estar por fuera de la estructura espacial, temporal y social del mundo de la vida el cual sugiere proyectos, trayectorias, planes de vida, un orden para el día o simplemente determinaciones como la del principio de "lo primero es lo primero" que gobierna la vida diaria.

Al igual que con el acervo de conocimientos, la significatividad no sólo es personal sino colectiva, social. En ese sentido, ocurre también que existen contextos objetivos de significados que funcionan como estructuras dentro de las cuales se definen las posibilidades para los sujetos, mismas que se expresan por ejemplo, en los roles sociales, en la diferenciación por clases y estratos distintos, por la distinción de género y de edad, por la pertenencia étnica, por el nivel de formación educativa o el grado de especialización laboral. Propio de este nivel son las reflexiones sobre la reproducción y el cambio cultural.

De este modo, la relación entre lo individual y lo social es compleja y bidireccional, y rebasa una clasificación exclusiva en el ámbito de lo microsocial. Sostengo que la perspectiva Schutziana posibilita adentrarnos en el análisis de la relación de los sujetos con el mundo en un terreno epistemológico y cognoscitivo al tratar el conocimiento personal y social siempre imbricado con lo significativo y lo experiencial.

En el afán de exponer el desarrollo que esta perspectiva tuvo, abordaré en la siguiente sección los planteamientos de Berger y Luckmann.

Los planteamientos de Peter Berger y Thomas Luckmann

Siguiendo la figura de un círculo, estos autores parten de la afirmación: "La sociedad es producto humano. La sociedad es una

realidad objetiva. El hombre es un producto social". (Berger y Luckmann, 1968: 84).

El planteamiento sigue una lógica que va de lo individual a lo social y vuelve a lo individual. Prosiguiendo el desarrollo de una perspectiva constructivista[10] venida de Alfred Schutz, destacan al sujeto como generador de lo social y describen el proceso por el cual lo construido históricamente va conformando la realidad objetiva, espesa y consistente gracias a sus instituciones. Posteriormente, abundan sobre los procesos que dichas instituciones realizan con el fin de volver parte de la sociedad a los recién llegados, completando un círculo de transmisión y conservación de lo social dentro de la dimensión interiorizada de la realidad subjetiva.

Con un claro tono didáctico su argumentación parte de una invitación a pensar en el comienzo de todo, en una suerte de tierra de la fantasía en la que algunos náufragos comenzaron a inventar cada una de las soluciones a sus problemas en lo cotidiano.

Desde una visión de la antropología filosófica, se destaca la capacidad de apertura al mundo en cada nueva indagación de los individuos y la posterior clausura cuando se ha llegado a una solución. Este planteamiento coincide con las ideas de Schutz sobre el crecimiento del acervo individual de conocimiento y su posterior reproducción una vez consolidada la receta.

En este momento originario Berger y Luckmann hablan de la creación repetida de habituaciones con el objetivo de delinear una teoría sobre la institucionalización. La *habituación* es un acto repetido que crea una pauta, una receta que cada vez demanda menos su reflexión. "La habituación provee el rumbo y la especialización de la actividad que faltan en el equipo biológico del hombre, aliviando de esa manera la acumulación de tensiones, [así] (...) libera

[10] "El orden social no forma parte de la 'naturaleza de las cosas' y no puede derivar de las 'leyes de la naturaleza'. Existe *solamente* como producto de la actividad humana". (Berger y Luckmann, 1968: 73). Las letras cursivas, en todas las citas, están colocadas por los mismos autores en su texto.

energía para aquellas decisiones que puedan requerirse en ciertas circunstancias". (1968: 75). Y con ello el poder creativo de los individuos se renueva.

En un proceso acumulativo de habituaciones y una vez que se comparten socialmente, surge la institucionalización, en el momento en que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas entre los actores. De este modo, un proceso de institucionalización implica el paso del tiempo, una historicidad de la cual son productos; asimismo, por su naturaleza tipificada funcionan como controladoras del comportamiento, como una pauta que una vez definida y acordada colectivamente es difícil cambiar.

Volviendo a ese origen fantástico en las que los náufragos se encuentran inventando el mundo, los autores proponen imaginar qué sucede cuando viene una siguiente generación a la cual hay que transmitir diversas pautas, pues los recién llegados no presenciaron el surgimiento de las mismas. Al acto de establecer desde una posición de autoridad y mayor experiencia las habituaciones condensadas, éstas adquieren un halo de exterioridad, de existencia objetiva, externa a los sujetos que les dieron vida. En este sentido, la objetividad del mundo institucional se *espesa* y se *endurece*, cobra vida independiente para los hijos y para los padres mismos.

Éste es justamente el surgimiento de la *realidad objetiva*. El producto vuelve a actuar sobre su productor, la creación primigenia cede el paso a la internalización de lo existente, haciéndose de un lugar en la subjetividad misma de los individuos. Lo externo se vuelve interno y garantiza su reproducción. Este proceso sin embargo pasa por un criterio que lo condiciona, el que la significatividad siga siendo compartida y legítima.

Retornando a las ideas de Alfred Schutz, el desarrollo, reproducción y transformación del conocimiento va de la mano con las significatividades tanto personales como colectivas, el que las pautas tengan sentido es su única garantía de subsistencia.

Puestos en este punto, se fortalece otra de las vetas teóricas de las ideas de Schutz en el planteamiento de estos autores. El medio

de sedimentación, legitimación y transmisión de la realidad objetiva, es el lenguaje.

La manera en que la información se organiza en el lenguaje es a través del concepto de tipos, venido de Weber y ampliado en su uso por Schutz. Tipos de actores, que desarrollan tipos de acciones, cuyas motivaciones son típicas, para la solución de problemas típicos. En este sentido, se definen los roles sociales. "Las instituciones se encarnan en la experiencia individual por medio de los 'roles', los que objetivizados lingüísticamente, constituyen un ingrediente esencial del mundo objetivamente accesible para cualquier sociedad. Al desempeñar 'roles' los individuos participan en un mundo social; al internalizar dichos 'roles', ese mismo mundo cobra realidad para ellos subjetivamente". (Berger y Luckmann, 1968: 98).

Esta idea de institucionalización va acompañada por su opuesto, la existencia de procesos de desinstitucionalización. Las instituciones pueden debilitarse, resquebrajarse, ser ineficientes para el cumplimiento de los objetivos y los significados que las sostienen se desdibujan, en ese sentido, surgen nuevas instituciones en áreas específicas de la vida social, tales como el ámbito de la vida privada, especialmente lo que concierne a la afectividad y la sexualidad.

A lo largo del proceso creciente de institucionalización de las sociedades y su consecuente necesidad de legitimación ocurre que el conocimiento se va segmentando y especializando, haciendo necesaria la aparición de un conjunto de significados integradores encargados de proveer un sentido global e histórico a la experiencia social fragmentada. Esta generación de un segundo nivel de conocimiento y sentido es denominado *universo simbólico*, matriz de todos los significados.

El problema al que se enfrenta el universo simbólico para asegurar su permanencia es el de hacerse *objetivamente disponible* y *subjetivamente plausible,* es decir, garantiza su existencia en la medida en que logra aportar a los individuos un orden en términos de conocimientos, de valores y de normas, esto es, de sentido sobre el que cada uno pueda construir una lógica biográfica con un principio y un fin congruentes y simbólicamente existentes para los otros.

En paralelo con el planteamiento Schutziano de los ámbitos finitos de sentido, el que corresponde a la vida cotidiana se erige como el universo fundamental que articula el resto. Así, las experiencias que corresponden a esferas diferentes de la realidad, se integran por incorporación al mismo universo de significado que se extiende sobre ellas, el del mundo de la vida. Y esto es así, pues siendo efectivo el universo en el que se enmarca el sentido de la vida cotidiana, se anulan las situaciones amenazantes generadas en los márgenes de sentido del resto de esferas de la vida humana. Sobre esto agregan los autores, "la legitimación del orden institucional también se ve ante la necesidad continua de poner una valla al caos. *Toda* realidad social es precaria, *todas* las sociedades son construcciones que enfrentan el caos". (Berger y Luckmann, 1968: 134).

En ese sentido, otra función del universo simbólico es la que cumple en la definición de las identidades, dotando a la periodización de la biografía un sentido y un orden.

Volviendo a la perspectiva epistemológica de la que parte este planteamiento, los sujetos son capaces constantemente de generar nueva realidad, no obstante los constantes esfuerzos encaminados a que el universo simbólico permanezca.

A estas situaciones se hace referencia al mencionar las diversas estrategias que se despliegan para evitar la deslegitimación y la posterior desaparición o transformación de los universos simbólicos, como producto de la aparición y progresiva legitimación de otros universos simbólicos.

Se intenta asimilar dentro de la propia lógica de los universos simbólicos a los nuevos elementos, sumándolos a su eje, si esto no es posible, se suele construir a los otros como "desviados", a los cuales mediante terapia, se intenta guardar en nichos especiales, o en definitiva, se busca aniquilar por vías violentas.

Conforme las sociedades arriban a la modernidad, el panorama simbólico se vuelve heterogéneo, es decir, comienza a tener lugar la coexistencia de universos simbólicos que compiten. En otro texto denominado *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, los

autores abundan sobre este hecho. Dejando atrás un modelo de abastecimiento de sentido de una única fuente, anuncian el establecimiento de un contexto múltiple de productoras de sentido social, cuyos sistemas de valores no son necesariamente coherentes entre sí (Berger y Luckman, 1997). Una característica de las nuevas fuentes de sentido es que el carácter de su producción simbólica no es "supraordinal" o vinculante, es decir, no se encuentra cohesionada por algún elemento aglutinador, factor que ocasiona lo que se ha dado en llamar "crisis de sentido" o más sociológicamente *pluralismo*.

En términos de las personas particulares, este hecho ha generado el desarrollo de actitudes nuevas tales como el relativismo y la tolerancia, y en términos sociales, la producción de un "código de circulación" que aún siendo un cascarón vacío, establece las reglas para la convivencia pacífica entre distintos tipos de sujetos.

Ante el caos de la sociedad en su conjunto, el individuo se pertrecha para enfrentarlo armándose con los materiales provistos por diversos universos simbólicos, ello hace que la búsqueda de la integración y la armonía se desarrollen también desde dentro de la biografía.

En *La construcción social de la realidad*, los autores se adentran en la dimensión de la realidad subjetiva. Recuperando su secuencia de exposición de *externalización, objetivación* e *internalización*, ésta es definida como la "aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí". (Berger y Luckmann, 1968: 164-165).

Esta internalización es llamada *proceso de socialización* y se entiende como la inducción amplia de un individuo en el mundo objetivo que le preexiste. La primera parte de la socialización es la primaria y las subsecuentes, las secundarias. La primera es una sola, en singular, es intensa, fuertemente afectiva y coloca los fundamentos para cualquier socialización posterior. Las socializaciones secun-

darias deberán negociar con la estructura significativa de la primera pues ésta define los parámetros existenciales de los individuos.[11]

En la *socialización primaria* también se produce la identidad de los sujetos, mediante una combinación entre lo que los otros le dicen que es y la propia auto-designación. Esta producción identitaria tiene lugar sólo dentro del mundo objetivo del que se forma parte pues con él se asumen las posiciones sociales y los roles que corresponden a cada una de éstas.

Por su parte, la *socialización secundaria* es la internalización de submundos creados por las instituciones, los cuales dependen del grado de complejidad de la división del trabajo y del conocimiento en una sociedad. Estos submundos pueden contrastar con lo aprehendido en la socialización primaria por lo que el individuo realiza prácticas reflexivas que compatibilicen lo aprendido a lo largo de su vida, pues son comunes las incoherencias entre las internalizaciones originales y las nuevas.

En todo caso, es necesario recordar que estas socializaciones secundarias prescinden de la carga afectiva que empapa a la primera socialización, por lo que la primera tiende a persistir.

Esto no implica sin embargo que no ocurran procesos de re-socialización completa en los que una socialización secundaria llega a ser tan fuerte que sustituye la primaria, permutándose los mundos, estos casos son llamados por los autores *alternaciones*.

Como se había adelantado páginas atrás, en esta perspectiva teórica el lenguaje es el vehículo fundamental en este proceso, así como lo fue en el momento de producción de la realidad objetiva. Los autores afirman, "es, por sobre todo, el lenguaje lo que debe internalizarse. Con el lenguaje y por su intermedio, diversos esquemas

---

[11] En el desarrollo de esta parte es innegable la influencia de la obra de George Herbert Mead (1990), quien con su teoría sobre la adquisición progresiva del Sí-mismo, aporta la trilogía conceptual del Yo, el Mí y el Otro generalizado, claves en la comprensión de la generación de la identidad.

motivacionales e interpretativos se internalizan como definidos institucionalmente". (Berger y Luckmann, 1968: 171).

Asimismo, el lenguaje es el instrumento principal en el sostenimiento de la realidad como tal, "al mismo tiempo que el aparato conversacional mantiene continuamente la realidad, también la modifica de continuo. Hay renglones que se suprimen y otros que se agregan, debilitando algunos sectores de lo que ya se da por establecido y reforzando otros. Así pues, la realidad subjetiva de algo de lo que nunca se habla llega a hacerse vacilante. Una cosa es realizar un acto sexual vergonzante , y otra muy diferente es hablar de él antes o después (...) el aparato conversacional mantiene la realidad recorriendo en el diálogo los diversos elementos de la experiencia y adjudicándoles un lugar definido en el mundo real (...) el lenguaje *realiza* un mundo, en el doble sentido de aprehenderlo y producirlo (...) el hecho fundamental del mantenimiento de la realidad reside en el uso continuo del mismo lenguaje para objetivizar la experiencia biográfica en proceso de desenvolvimiento". (*Ibid*.: 192-193).

En un plano de análisis distinto, y en una especia de defensa a las críticas hechas a Schutz, los autores reflexionan sobre la relación entre lo subjetivo y el contexto social, afirman que el análisis micro-sociológico de los fenómenos de internalización debe siempre tener como trasfondo una comprensión macro-sociológica, es decir, estructural.

En ese tenor, plantean dos posibilidades de relación entre estos planos que servirían como dos polos entre los cuales se ubicarían distintas situaciones empíricas, cuando se habla de socialización exitosa, es decir, cuando existe un alto grado de simetría entre la realidad objetiva, la subjetiva y la identidad; y la socialización deficiente, en la que la correspondencia es baja o inexistente, fenómeno que podría describirse como un vacío institucional y por tanto, la aparición del sin sentido al cual tanto temía Émile Durkheim.

De este modo, en sociedades con socialización deficiente en distintos grados, se abre la puerta a la reflexión sobre la emergencia del

individualismo en las sociedades contemporáneas, y en un tono de augurio, dicen que existirá una creciente conciencia general de la relatividad de *todos* los mundos, incluyendo el propio.

El plantarse en este nivel de análisis vinculante entre lo micro y lo macro los lleva a concluir que la identidad entonces, se forma en procesos sociales. Que es en las relaciones sociales donde se crea, se mantiene y se transforma. En ese sentido, los tipos de identidad son productos sociales, es decir, elementos relativamente estables de la realidad objetiva.

De este modo y llevando el argumento aún más allá, cualquier afirmación sobre la situación psicológica de los individuos debe tener como correlato un conocimiento sobre la sociedad de la que forma parte, incluidas las propias teorías psicológicas son un producto social particular que, mediante el lenguaje, designan a su vez, las posibilidades subjetivas de cada contexto social.

Finalmente, como corolario al planteamiento que sugiere un círculo, Berger y Luckmann regresan a la idea del individuo biológicamente determinado y la relación entre éste y el mundo social. La sociedad interviene en el organismo en múltiples aspectos, culturizando los impulsos vitales. La sexualidad, el hambre, la longevidad, la salud, el sueño, la enfermedad, el bienestar, son aspectos que varían en su regulación y por tanto en la manera en que se experimentan subjetivamente, variando entre épocas y sociedades.

Así, la conclusión es que el hombre produce el mundo social que a su vez se convierte para él en la realidad dominante y definitiva. En la dialéctica entre la naturaleza y el mundo socialmente construido, el propio organismo humano se transforma. En esa misma dialéctica, el hombre produce la realidad y por tanto se produce a sí mismo.

Reflexión final

Los vínculos conceptuales entre Schutz y sus sucesores son diversos. Al menos en tres aspectos me parece que es posible dibujar

líneas de desarrollo entre las ideas del primero y los desarrollos de los segundos.

En términos muy sintéticos mencionaría la relación entre los planteamientos en torno a los ámbitos finitos de sentido y la amplia elaboración posterior relativa a los universos simbólicos. En segundo término, la asociación íntima entre significatividad y conocimiento manifestada en términos individuales y sociales, que se encuentra como fundamento de la teoría de la institucionalización. Finalmente, la relevancia dada al lenguaje que desembocaría en las aportaciones sobre el proceso de socialización y la teoría sobre la identidad.

La relevancia de las perspectivas fenomenológica y constructivista planteadas aquí a través de las obras de estos autores, me parece evidente. Su pertinencia estriba en que logran desenmarañar algunos de los nudos más complejos para la sociología, esto es, explicar la relación significativa del sujeto con el mundo social y el conocimiento que se hace sobre éste, y la manera en que se vinculan lo individual y lo social, lo subjetivo y lo objetivo, en una dinámica histórica que involucra lo personal y lo estructural.

Estas perspectivas atienden algunas de las preocupaciones fundamentales de cualquier interesado en comprender y explicar el mundo en que vive. No sólo son útiles en el desarrollo de una disciplina científica que utiliza teorías y métodos como herramientas en su labor, sino como aportaciones analíticas esclarecedoras de la condición de los individuos en la sociedad, de la posibilidad que tienen de ejercer su poder creativo y generador y de las restricciones que el mismo mundo social impone.

En términos personales, explorar estas posibilidades no sólo enriquece el acervo conceptual disponible sino que sensibiliza en términos cognoscitivos a los sociólogos que buscan trascender limitaciones teóricas y buscan afanosamente encontrar lo micro dentro de lo macro y lo macro dentro de lo micro. Cualquier camino que ignore la relación entre lo personal y lo estructural es demasiado corto, así como sus hallazgos.

Bibliografía

Berger, Peter y Thomas Luckmann (1968). *La construcción social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. España: Paidós Studio.

Giddens, Anthony (1986). *La constitución de la sociedad*. Argentina: Amorrortu Editores.

— (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Luckmann, Thomas (1973). La significatividad. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Mead, George Herbert (1990). *Espíritu, persona y sociedad*. México: Paidós Studio.

Rodríguez Morales, Zeyda (1993). *Alfred Schutz, hacia la fundamentación de una sociología del mundo de la vida*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Schutz, Alfred (1962). Conceptos fundamentales de la fenomenología. *El problema de la realidad social.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1974). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1967). *La fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva.* Argentina: Paidós.

— (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1993). *La construcción significativa del mundo social*. España: Paidós Editores.

— y Thomas Luckmann (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Wright Mills, C. (1961). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

[VIII]

Pensamiento, acción y política. Reflexiones sobre Hannah Arendt

▲

Paulina Martínez González
Eduardo Hernández González

Nota introductoria

En este trabajo recuperamos algunas ideas de una de las pensadoras más connotadas de los últimos años, Hannah Arendt, quien ha tenido una gran influencia en los debates académicos contemporáneos. En efecto, ella es una referencia obligada para la filosofía y la sociología políticas. Incluso existen institutos académicos en los que se discuten problemas de actualidad a la luz de sus aportaciones, como el Instituto de Formación Cultural y Política Hannah Arendt, de Argentina y el Centro Hannah Arendt de la New School of Social Research de Nueva York.

Arendt se formó como filósofa, pero sus intereses intelectuales giraron en torno a fenómenos políticos como las revoluciones y los totalitarismos, sobre el sentido de la política, las condiciones para el establecimiento del espacio público, el origen del mal y de los juicios morales, entre otros. Sustentó sus disertaciones en investigaciones filosóficas e históricas, recurrió a los filósofos clásicos pero también conoció y discutió los desarrollos teóricos de la sociología de su época.

Es difícil clasificarla en una corriente, pues algunos de sus argumentos pueden considerarse como liberales y otros se insertan dentro de las corrientes del pensamiento crítico. Tampoco es posible encasillarla dentro de una sola disciplina, pues lo mismo desarrolló planteamientos que interpelan a la filosofía, como a la sociología, la historia y la teoría política. Aunque existe una amplia literatura que

versa sobre su obra, nuestro interés es demostrar la vigencia de sus reflexiones para pensar problemas políticos de América Latina.

Semblanza de una mujer de pensamiento

No se puede entender el pensamiento de un autor sin conocer su trayectoria vital. Menos aún cuando se trata de una mujer que vivió en épocas de turbulencia política y social. En efecto, Johanna Arendt, nació en Hannover, Alemania en 1906. Fue la única hija de Paul y Martha Arendt. Durante su infancia se desencadenó la primera guerra mundial; la segunda guerra transcurrió cuando ya había alcanzado la edad adulta. Para una judía, estos acontecimientos cobraron un significado especial. Hannah, creció en el seno de una familia de ideas socialistas que le inculcó el orgullo de "ser judía", pero que al mismo tiempo se mantenía al margen de la ortodoxia religiosa. Desde joven tuvo una fuerte inclinación a la lectura, pues como más tarde admitiría, su compulsión por saber era una necesidad (Prinz, 2002: 41). Estudió filosofía al lado de grandes pensadores como Martín Heidegger y Karl Jaspers. Cuando el nazismo comenzó a implementar políticas contra los judíos, Arendt se trasladó a Francia y posteriormente a los Estados Unidos de Norteamérica.

En ese país se desempeñó como lectora en la editorial Salman Schoeken, trabajó en una organización judía, la Jewish Cultural Reconstruction e impartió cursos en institutos de prestigio como la New School of Social Research, la Universidad de Berkeley, el Brooklyn College, Harvard, la Universidad de Chicago, entre otros. En 1956 obtuvo su ciudadanía como estadounidense. Cuando arribó a ese país, no conocía el idioma, pero al paso de los años llegó a dominarlo, por ejemplo su obra *Los orígenes del totalitarismo*, publicada en 1951, se difundió primero en inglés, antes que en su lengua materna. El texto cobró popularidad a nivel internacional y a partir de ese momento fue invitada en numerosas ocasiones para ser entrevistada por televisión, para dictar conferencias, y sus alumnos la asediaban para discutir sus ideas y proyectos (Prinz, 2002). Además, su residencia

la llevó a conocer la historia de la fundación de Estados Unidos y a formular sus ideas acerca del sentido de las revoluciones americana y francesa: *Sobre la revolución*, publicado en 1963, es uno de sus trabajos más connotados. En el texto defiende la tesis de que los revolucionarios franceses, en su búsqueda de cumplir la "voluntad del pueblo", solamente sentaron las bases para el despotismo, mientras que en Estados Unidos se crearon lugares de reunión en los cuales hasta las personas más humildes podían expresar su opinión, pues buscaban conformar un espacio público. Para Arendt, un mundo sin amistad política y espacio común no era completamente humano.

Por otra parte, el hecho de haber sido una judía en la Alemania nazi, la motivó a participar activamente en favor de sus congéneres. Durante los primeros años del nazismo, se dedicó a reunir evidencias de las políticas nazis para darlas a conocer al mundo, en Francia y Estados Unidos continuó con su activismo. Además, en *Los orígenes del totalitarismo* explicó las raíces y consecuencias de los totalitarismos tanto en la vida privada como en la pública. Sin embargo, a pesar de su intensa actividad a favor de sus compatriotas, no concordó con todas las organizaciones sionistas, por el contrario, a causa de sus ideas se ganó la enemistad de algunos militantes de los círculos más conservadores. Fue incomprendida por alejarse de las opiniones generalizadas acerca del Holocausto, pues criticó la incapacidad del pueblo judío de organizar una resistencia colectiva.

Pero quizá el punto de tensión más intenso sucedió tras la publicación de sus opiniones sobre el juicio de Adolf Eichmann, funcionario nazi encargado de coordinar las actividades en los campos de exterminio de judíos. Arendt asistió al juicio con la encomienda de elaborar un informe para *The New York Times* en 1960. En los artículos que preparó para el diario, se rehusó a considerar a Eichmann como un "monstruo" o un "anormal", más bien lo describió como un hombre mundano e irreflexivo. Lo despojó el mito para argumentar que sencillamente fue una persona incapaz de pensar, quien se dedicó a cumplir órdenes. Desde su punto de vista los crímenes que perpetraron el nazismo y sus operadores, no fueron sino un mal banal.

Más tarde, tuvo la oportunidad de explicar a fondo en qué consiste la banalidad del mal (Arendt, 2007); no obstante, durante el resto de su vida tuvo que enfrentarse al rechazo de sus compatriotas, incluso de algunas de sus viejas amistades, quienes no pudieron comprender el sentido de sus críticas.

Congruente con su pensamiento político, cultivó amistades duraderas. Algunas de sus relaciones más significativas fueron las que estableció con Jaspers, Heidegger, Mary McCarthy, Walter Benjamin y Hans Joas. Viajó con frecuencia para recorrer el viejo continente, para documentarse en sus bibliotecas y encontrarse con sus amigos. Como veremos más adelante, consideraba la amistad como una virtud, como una manera de hacer el mundo en compañía de otros. En efecto, Arendt pensaba que el amor al mundo se hacía presente cuando la persona se abría a los otros para hablar sobre él. Sin compañía, sólo quedaba la vida recluida en el aislamiento de lo privado. Murió de un infarto en 1975, dejando tras de sí una rica producción intelectual que sigue siendo un referente para el campo de la política y filosofía. La riqueza de su producción intelectual se nutrió de experiencias vitales, de intuiciones, y sobre todo de la gran sensibilidad que caracterizó a esta mujer que amó estar viva y que amó al mundo: "Estoy casi ciega de tanto ver. Ahora me doy cuenta de la dicha que produce tener ojos". (Carta a Blüchner, citada en Prinz, 2002: 177).

Nacimiento y acción

Al conocer la obra de esta filósofa es posible encontrar una serie de proposiciones que se conectan entre sí. El punto de partida es su manera de concebir el hecho "fundamental" para el hombre: la natalidad. En contraste con su maestro de juventud, Heiddeger, quien consideraba que la muerte es lo que impulsa al hombre a actuar y a reflexionar, para Arendt es el nacimiento lo que lo determina. Además, cada nacimiento es único porque irrumpe como una escisión entre el pasado y el futuro, y contiene el germen de

posibilidades infinitas, es por ello que representa potencialmente un nuevo comienzo.

> Si la creación del hombre coincide con la de un comienzo en el universo (¿y qué puede significar esto sino la creación de la libertad?), entonces el nacimiento de los hombres individuales, siendo nuevos comienzos, reafirma el carácter original (origin-al) del hombre de modo tal que el origen no puede nunca devenir totalmente de una cosa del pasado". (Arendt, 1995: 44).

Arendt traslada la metáfora del nacimiento a la capacidad del ser humano para desnaturalizar y transformar el mundo a través de la acción. Es interesante notar, desde el punto de vista sociológico, que los principios apuntados se alejan de las perspectivas que consideran que los individuos son fundamentalmente el producto de la historia, como el marxismo, o como un reproductor de las relaciones sociales preexistentes (Berger y Luckmann, 2003). Por el contrario, desde su perspectiva, cada persona posee la capacidad inherente de crear el mundo social. De hecho, para Arendt la acción tiene el poder de innovar, de sentar precedentes:

> A la acción le es peculiar poner en marcha procesos cuyo automatismo parece muy similar al de los procesos naturales, y le es peculiar sentar un nuevo comienzo, empezar algo nuevo, tomar la iniciativa o, hablando kantianamente, comenzar por sí mismo una cadena. El milagro de la libertad yace en este poder comenzar que a su vez estriba en el factum de que todo hombre, en cuanto que por nacimiento viene al mundo –que ya estaba antes y continuará después–, es él mismo un nuevo comienzo (2008: 149).

Nacimiento y acción son dos aspectos cruciales en la obra de la autora, que en muchos sentidos alude a trascender la cosificación de las normas, las instituciones, de la historia e incluso del futuro. Es esperanzadora porque enfatiza la tendencia a "originar" a través

de la comprensión y su complemento, la acción. Asimismo, estas concepciones "devuelven" a los sujetos la capacidad de crear el mundo en el que desean vivir y enfatizan su papel de productores de sentidos, de la realidad.

La perspectiva del ser humano actuante cobra una relevancia central en esta pensadora; en efecto, en su opinión "es en la acción donde los seres humanos experimentan por primera vez la libertad en el mundo" (Arendt, 2001: 19) y encuentra que precisamente durante los regímenes despóticos o dictatoriales que han experimentado distintas sociedades "eliminar a los hombres en tanto activos es algo que ocurrido con frecuencia" (Arendt, 2008: 133). Por ello, dedica gran parte de su obra a estos asuntos.

Arendt atiende un problema que ha preocupado a la sociología y que se refiere a los procesos mediante los cuales los sujetos desnaturalizan las situaciones sociales y se disponen para la acción. En otras palabras, si como ella argumenta, los sujetos por naturaleza están habilitados para echar andar procesos en un mundo cuya existencia precede a su nacimiento, ¿qué factores facilitan que cuestione ese mundo y se decida a actuar? Estas interrogantes encuentran soluciones diversas en las teorías de la acción colectiva, pero para Arendt, la actividad del pensamiento es la que impulsa a los hombres a la acción. Más adelante abundaremos sobre ello.

Amistad, pluralidad, política

Como dijimos antes, Arendt valoró la amistad como un bien preciado en la esfera privada, pero sobre todo en el espacio público. La amistad en la vida privada es la capacidad de "abrirse a los demás", de "mostrarnos" tal y como somos, en una comunicación libre y abierta. La amistad pública se vincula con la idea de pluralidad y con la política misma. En efecto, la política es pluralidad: un solo hombre es impotente, su visión de la realidad es tan restringida como se le presenta a él mismo, incluso "la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres (*ibid.:* 132).

Por eso, la comprensión del mundo requiere de todos los puntos de vista posibles, de ese espacio donde los hombres comparten sus visiones y forman alianzas. Sin la amistad política no existiría dicho espacio común, no habría política y no habría mundo, porque el mundo aparece donde los hombres hablan sobre él:

> Siempre que se juntan los hombres –sea privada, social o público-políticamente– surge entre ellos un espacio que los reúne y a la vez los separa. Cada uno de estos espacios tiene su propia estructura, que varía con el cambio de los tiempos y que se da a conocer en lo privado en los usos, en lo social en las convenciones y en lo público en las leyes, las constituciones, los estatutos y similares. Donde quiera que los hombres coinciden, se abre paso ante ellos un mundo y en este espacio "entre" es donde tienen lugar todos los asuntos humanos *(ibid.*: 143).

Debemos notar que para Arendt el individuo no tiene ninguna relevancia política, pues el mundo se construye en la medida en que se habla de él en el espacio público y la realidad sólo puede producirse en la diversidad. Una vida recluida en lo privado es parecida a la "barbarie" (Arendt, 2001: 23); desde su punto de vista al hacer el mundo mediante el diálogo, lo humanizamos y aprendemos a ser humanos. Por esas razones, los órdenes políticos que impiden la libertad para discurrir de manera conjunta, aniquilan la política y reducen la vida a un estado de inhumanidad.

Además, vale la pena notar que estas reflexiones se alejan del individualismo metodológico e incluso del liberalismo político, para los cuales el bienestar, desarrollo y realización del individuo son las preocupaciones centrales. Para la autora, el ser humano particular no es la meta de la política, sino la pluralidad de los hombres que conforman el espacio público. El individuo no queda subsumido por la colectividad, pues una de las dimensiones de la política es la persona libre que actúa, pero sólo puede ser objeto de la política cuando sale al mundo, interactuando y constituyendo el espacio común.

Sin embargo, comparte con algunos pensadores liberales la idea de que el cemento de ese espacio público es la construcción del consenso a través del diálogo (Habermas, 2001). Esta es sólo una visión que contrasta con propuestas que ponen el acento en el carácter conflictivo de la política, en el disenso (Mouffe, 2007). Además, los planteamientos de Arendt no tocan un problema central que es la desigualdad en el acceso a la toma de decisiones en las democracias contemporáneas. En esta línea, las afirmaciones de la autora pueden parecer ingenuas, pues sin duda, la participación en el espacio público al que alude, suele ser un privilegio de los grupos de poder; no obstante no debemos perder de vista el carácter normativo de sus planteamientos. Más allá de eso, sus reflexiones en torno a la pluralidad continúan vigentes como temas pendientes, especialmente con relación a los debates contemporáneos que enfatizan la necesidad de reconocer e incluir la alteridad.

Por otra parte, la amistad tiene que ver también con sus ideas acerca de las fuentes y el sentido de las leyes. La importancia de la ley radica en que surge del espacio entre los hombres, “una ley es algo que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos” (Arendt, 2008: 205). Pero la ley debe perder el halo trascendente que la convierte en algo que se sitúa por encima de los hombres, ya sea por designio divino o por obligación moral. Por el contrario, debe ser el resultado de la acción concertada, la materialización de las alianzas, los acuerdos y las promesas mutuas. Arendt admiró la revolución de independencia de los norteamericanos porque en su opinión demostró la voluntad de los confederados de suscribirse a un acuerdo que refrendaba sus compromisos:

> El curso de la revolución norteamericana tiene una historia inolvidable y nos enseña una lección única en su género; en efecto, esta revolución no fue el resultado de un estallido, sino que fue preparada por hombres que obraban de común acuerdo y con la fortaleza que se derivaba de las promesas (Arendt, 2004: 221).

Las constituciones sólo pueden cumplir su función vinculante en tanto que los hombres se adscriban a ellas voluntariamente con la conciencia de que es un producto humano. De otra manera, los mandatos de la ley requerirán ser legitimados en nombre de valores o metas supremas que tienen existencia propia:

> Sólo en la medida en que entendamos por ley un mandamiento al que los hombres deben obediencia sin su consentimiento y acuerdo mutuo, la ley requerirá una fuente trascendente de autoridad para su validez, esto es, un origen que esté más allá del poder del hombre (*ibid.*: 196).

En esta línea, algunos debates críticos caminan por senderos paralelos. Por ejemplo, Castoriadis (1996) señala que el hombre solamente puede ser libre si participa directamente en la formulación de las leyes, es decir, también supone su desnaturalización. Sin embargo, estas coincidencias deben tomarse con cautela, pues Castoriadis pensaba la democracia en un sentido más radical, incluso, el sociólogo fue un crítico de Arendt. No obstante, no debemos perder de vista las coincidencias entre ambos.

Por otro lado, no se puede negar que Arendt tenía una clara conciencia de la complejidad de lo político, y por eso propone encontrar maneras de recuperar el sentido de la política. En efecto, veía con preocupación la reducción de la política a un simple medio para garantizar la reproducción de la vida, como justificación para aniquilar a los pueblos en las guerras de exterminio, o como un camino para alcanzar la libertad. Para ella, todo esto implica la aniquilación de la política.

En contraste con las opiniones de Aristóteles, Arendt sostenía que el hombre es por naturaleza apolítico, pues la política sólo puede nacer en el espacio "entre los hombres", es decir, fuera de él. Pero solamente a través de la libertad de hablar y la libertad de movimiento puede construirse el espacio común. De modo que la libertad aparece en el espacio público, y al mismo tiempo es su condición. Es por eso que la libertad es el sentido de la política, no su fin. En otras

palabras, sin libertades no hay posibilidades de que se constituya lo propiamente político. Naturalmente, estas consideraciones descansan en la experiencia de los Estados totalitarios, tema que inspiró a Arendt para reflexionar sobre la manera en que éstos obligan a la población a permanecer en la esfera privada. Es interesante comentar que de acuerdo con algunos teóricos de la política, como O´Donnell (2004) y Dahl (1998), efectivamente las libertades políticas son condición de la democracia, pero afirman que éstas se encuentran en una relación de interdependencia con otros tipos de derechos, de modo que si se carece, por ejemplo de algunos derechos sociales básicos, las libertades no pueden ejercerse. A primera vista podríamos desacreditar las nociones de Arendt acerca de la libertad, pero creemos que su discusión es mucho más profunda pues se enmarca en las reflexiones en torno al desgaste de lo político.

De hecho, en su opinión algunos de los males sociales más crudos como la violencia, se deben a la pérdida del sentido de la política. Arendt alude al hecho de que si bien los Estados modernos tienen la función de proteger la libertad mediante el uso legítimo de la violencia, con frecuencia se han convertido en lugares para ejercerla con la finalidad de dominar e incluso, eliminar al otro. Esto representa un peligro para la política porque tiende a difundir la confusión de que la violencia es poder, cuando en realidad no pueden ser equiparables, pues la única fuente de poder es la pluralidad, donde los hombres actúan en conjunto de manera voluntaria (Arendt, 2008). Incluso, la fuerza o la violencia, por más grandes que sean, nunca podrán sustituir al poder (Arendt, 2001: 33). Cuando se usa la política para destruir la cosmovisión o la existencia del otro, muere una parte del mundo y la política misma se destruye:

> Si es aniquilado un pueblo o un Estado o incluso determinado grupo de gente, que –por el hecho de ocupar una posición cualquiera en el mundo que nadie puede duplicar sin más– presentan una visión del mismo que sólo ellos pueden hacer realidad, no muere únicamente un pueblo o un Estado o mucha gente, sino una parte del mundo (un as-

> pecto de él que habiéndose mostrado antes ahora no podrá mostrarse de nuevo). Por eso la aniquilación no lo es solamente del mundo sino que afecta también al aniquilador. La política, en sentido estricto, no tiene tanto que ver con los hombres como con el mundo que surge entre ellos; en la medida que se convierte en destructiva y ocasiona la ruina de éste, se destruye y aniquila ella misma. Dicho de otro modo: cuantos más pueblos haya en el mundo, vinculados entre ellos de una u otra manera, más mundo se formará entre ellos y más rico será el mundo (Arendt, 2008: 203).

Debemos reconocer la actualidad de estos planteamientos en el contexto de las guerras perpetradas por Estados Unidos en los países árabes a fin de extender su dominio, y también la violencia ejercida por algunos Estados nacionales para impedir la autonomía de los pueblos. Tal es el caso de las culturas indígenas en América Latina y de los amplios segmentos sociales marginados a quienes se les ha silenciado históricamente en el concierto de las democracias (Santos, 2009a).

Para Arendt el poder solamente puede constituirse entre los hombres en acuerdo, incluso, algunas experiencias revolucionarias han dejado tras de sí la lección de que sólo cuando se forma un nuevo poder, que después se transforma en un nuevo constituyente, se puede decir que se ha alcanzado el triunfo (Arendt, 2004). Aunque la autora utiliza los ejemplos de la revolución norteamericana –que en su opinión logró establecer nuevos poderes– y la revolución francesa –a la que le siguieron otras tiranías–, es interesante poner a dialogar sus propuestas con teorías contemporáneas que aluden a las reformas de los cuerpos legales ya existentes, y con aquellas que apelan a transformaciones profundas que impliquen cambios en el contrato social mismo (Santos, 2009b). Esa discusión excede los límites de este trabajo, pero lo que queremos dejar claro es que los planteamientos de Arendt tienen vigencia, y aunque en ocasiones ha sido criticada por ser considerada como una pensadora liberal, en realidad algunas de sus reflexiones se insertan en el pensamiento crítico.

La democracia pensada en términos de Arendt alude al movimiento. En efecto, si la deliberación pública se nutre de la pluralidad y se realiza en la comunidad política, la democracia no puede ser algo acabado, sino un proceso en constante transformación.

> Una democracia, no es un modelo ya acabado que pueda ser construido por métodos violentos. Es algo `vivo´, necesita la discrepancia tanto como el consenso y cuando se le arrebata ese dinamismo se la destruye (Arendt, citada por Prinz, 2002: 146).

Para esta filósofa lo que debe discutirse es el sentido de la política, sus principios de acción y sus metas, pues está convencida de que es digna de pensarse y de vivirse porque realiza la libertad y enriquece al mundo. En su opinión, una manera de resignificarla es a través de encontrar el sentido original de los conceptos clásicos. Por ejemplo, plantea el retorno de la noción de que la comunidad política es el medio a través del cual una colectividad puede alcanzar la trascendencia. Reconoce que los términos "libertad", "justicia" y "felicidad pública" han perdido su sentido, pero apela a la capacidad de los hombres para pensar y juzgar sin recurrir a los viejos criterios, de iniciar nuevos caminos, de dotar de nuevos contenidos a la democracia. Debemos destacar que para algunos liberalismos, la política debe reducirse o bien a los grupos de élite (Shumpeter, 1984) o a los procedimientos y condiciones para la efectividad de la democracia representativa (Dahl, 1998). Arendt, por el contrario, argumenta la importancia de politizar la vida social con base en la libertad de pensamiento, de comunicación y de acción.

Comprensión

Sin duda, una de las reflexiones más sugerentes de la autora es el "rescate" de la política como un medio para alcanzar las metas sociales y también como una manera de construir el mundo en el marco de la pluralidad. Arendt reconoce que la política como horizonte de

futuro se encuentra en franco desprestigio, y apunta que esto se debe en gran medida a la pérdida de la tradición de pensamiento que trajo consigo la modernidad. En efecto, con la modificación de los estilos de vida a raíz de la industrialización y urbanización masiva, los cambios en los marcos políticos existentes y la transformación de las estructuras de las sociedades, originaron que los pueblos quedaran huérfanos de directrices que les permitían juzgar y orientarse en el mundo. Además, la racionalidad económica centrada en la producción y el consumo también propicia que las preguntas sobre el sentido de la política hayan dejado de formularse. Una de las manifestaciones más recalcitrantes de esta pérdida de brújula es la falta de categorías de pensamiento que ayuden a comprender los fenómenos políticos modernos. Arendt se refiere especialmente a los totalitarismos característicos del siglo XX:

> Para quienes se preocupan por la búsqueda de significado y de la comprensión, lo terrible del surgimiento del totalitarismo no radica en su novedad, sino en el hecho de que ha iluminado la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio (Arendt, 1995: 41).

La comprensión se distingue de la información y del conocimiento científico, pues se trata de un proceso de pensamiento mutable que nos permite dotar de sentido a la realidad, a lo que somos y hacemos; además a través de la comprensión "tratamos de sentirnos en armonía con el mundo" (Arendt, 1995: 30). Comprender es también el complemento de la acción, es decir, la acción entraña (o debe entrañar) comprensión. Arendt critica la filosofía utilitaria característica de la modernidad porque en su avidez por el progreso entendido en los términos de la reproducción capitalista, se concentra solamente en los medios y fines (fines que después se convierten en medios) pero no se pregunta por el sentido, ni siquiera del progreso mismo.

> Conocemos la curiosa carencia de sentido último que nace de todas las filosofías estrictamente utilitarias, tan comunes y características de

> la primera etapa industrial de la Edad Moderna, cuando los hombres, fascinados por las nuevas posibilidades de la manufactura, lo pensaron todo en términos de medios y fines, es decir, de categorías cuya validez halla su fuente y su justificación en la experiencia de producir objetos de uso. El problema radica en que la naturaleza de la red categorial de fines y medios transforma inmediatamente cada fin conseguido en el medio para un nuevo fin, y, de este modo, dondequiera que es aplicada, destruye el sentido (*ibid*.: 63).

Estos planteamientos pueden retomarse a propósito de las críticas contemporáneas al modelo de desarrollo capitalista en el contexto de la destrucción del ambiente y el crecimiento de la pobreza y la marginación, es decir, pueden ayudar a cuestionar no sólo los fines del desarrollo sino también su sentido, pues el progreso entendido como un proceso evolutivo lineal marcado por la expansión del capital es solamente un camino posible y una interpretación entre otras.

Por otra parte, Arendt lamenta la pérdida de viejas nociones que confiaban en la continuidad de la vida terrena a través de la comunidad política, es decir, que la inmortalidad de los hombres se alcanzaría a través de ella. Refiere que para los antiguos griegos y romanos, la vida humana era mortal pero la comunidad política, el mundo, nunca perecía. Esta conciencia permitía valorar y orientar las acciones hacia la permanencia de la comunidad. Sin embargo, la secularización enterró estas nociones, de modo que no sólo la vida humana, sino también el mundo se tornaron perecederos, fútiles. Bajo estas condiciones, ¿qué objeto tendrían los esfuerzos colectivos para construir un mundo común susceptible de heredarse?

Las reflexiones de Arendt apuntan hacia un problema ampliamente abordado por la sociología: las mutaciones originadas por la transición del mundo tradicional hacia la modernidad. Dichos cambios incluyen una gran variedad de dimensiones de lo social, pero ella pone el acento en la pérdida de los referentes que permitían la valoración de la acción en el marco de la sociedad política. Debemos advertir que hay que tomar con cautela sus reflexiones, pues sus re-

ferencias provienen de la tradición occidental, no obstante creemos que vale la pena rescatar el énfasis puesto en la comprensión y la acción orientadas hacia los fines colectivos y no únicamente hacia el interés individual como apunta el individualismo metodológico y el liberalismo político.

En suma, los procesos que acompañaron a la modernidad despojaron a las sociedades de las categorías que les permitían interpretar al mundo, razón por la cual la acción perdió su lazo con el pensamiento:

> El pensamiento y la realidad se han escindido, la realidad se ha vuelto opaca a la luz del pensamiento y el pensamiento, ya no vinculado al suceso como el círculo permanece ligado a su centro, tiende a devenir enteramente sin sentido o a refundir viejas verdades que han perdido toda relevancia concreta (*ibid.*: 78).

La falta de categorías para analizar adecuadamente los fenómenos sociales y políticos es, sin duda, una temática en boga para las ciencias sociales. En décadas recientes pensadores como Zemelman (1997) y Santos (2009a) por citar algunos, han advertido la carencia de conceptos para nombrar y entender las orientaciones, los proyectos y los deseos de los sujetos sociales. También, las teorías posmodernas la anunciaron en su momento. Incluso, se denuncia el fracaso de las teorías estructuralistas totalizadoras para dar luz a los acontecimientos y sujetos contemporáneos (Zemelman, 1997).

Aunque las propuestas para enfrentar esta crisis son variadas en términos teóricos y epistemológicos, no deja de sorprendernos que ya en la década de los cincuenta, Arendt intuía el problema y reflexionaba sobre sus efectos para la acción política. Criticó el uso de teorías que ya no tienen un referente en la realidad. Frente a esto, propone reinterpretar las nociones clásicas:

> Una interpretación cuyo principal objetivo es descubrir los auténticos orígenes de los conceptos tradicionales para poder destilar de ellos nuevamente su espíritu original, el cual se ha evaporado tristemente

> de las mismas palabras clave del lenguaje político –tales como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria– dejando tras sí cáscaras vacías con las que ajustar casi todas las cuentas, sin importar su realidad fenoménica subyacente (Arendt, 1995: 87).

Estos problemas epistemológicos ya señalados, impiden la posibilidad de captar la originalidad de la acción colectiva. Por ejemplo, en su obra argumenta que algunos procesos revolucionarios quedaron inconclusos porque se perdió la fuerza que originó el estallido y se olvidó el legado y la conciencia de lo que dichos impulsos transformadores pretendieron (Arendt, 2004).

En esta línea alude al quehacer del historiador, pues éste puede ser capaz de desentrañar los sentidos profundos que los acontecimientos políticos entrañan. La autora critica las visiones de la historia que pretenden entender el devenir como un proceso total, pues permanecen ciegos a la novedad que irrumpe como potencialidad en algunos momentos históricos, especialmente durante las revueltas sociales y las revoluciones, aún cuando dichas irrupciones no trasciendan en el corto plazo. Desde su punto de vista, ahí es donde el investigador debe posar la mirada (Arendt, 1995: 78). En última instancia, para esta filósofa, más que una "catástrofe", la falta de categorías sólo precisa que el hombre, en su carácter de iniciador, se decida a juzgar y formular nuevas nociones sin tener que recurrir necesariamente a los viejos criterios.

En resumen, las aportaciones de Arendt pueden enmarcarse en la crisis teórica y epistemológica que atraviesan las ciencias sociales de cara a la comprensión de los fenómenos políticos y sociales. Más aún, sus preocupaciones tienen su raíz en la experiencia de los totalitarismos y el desgaste de la política como un lugar desde el cual construir un mundo común. Creemos que estas consideraciones invitan a cuestionar el quehacer del investigador, pues comprender el sentido de los proyectos políticos contemporáneos y desarrollar explicaciones que permitan dar cuenta de las orientaciones de los sujetos políticos siguen siendo retos para la sociología y la ciencia política.

Por otra parte, Arendt argumentó que con la modernidad no sólo se perdieron las categorías de pensamiento, sino también los criterios de juicio que hacen posible juzgar lo correcto y lo incorrecto. Arendt no eludía la responsabilidad de tomar una posición al respecto, consideraba que la falta de principios para la acción es característica de la época moderna. En su perspectiva nos encontramos en una situación en la que es imposible juzgar lo que sucede con criterios firmes reconocidos por todos y carecemos de principios que dicten qué hacer frente a fenómenos que rebasan nuestra comprensión. Estas reflexiones aluden en particular al derrumbe de las pautas morales establecidas en la vida pública, tras la experiencia de la segunda guerra mundial y el advenimiento de los totalitarismos. No obstante, creemos que puede ser valioso retomar sus propuestas para ponerlas a dialogar con fenómenos latinoamericanos como el incremento de la violencia en manos del crimen organizado.

Pensamiento y juicio

Como dijimos antes, la trayectoria vital de Arendt orientó algunas de sus reflexiones en torno a los problemas de la época. En particular le sorprendía el hecho de que sus compatriotas alemanes hubieran permanecido pasivos frente a los principios del nazismo, e incluso, que algunos hubieran adoptado los preceptos del nacionalsocialismo, para después, una vez concluida la guerra, olvidar lo que había sucedido y retornar a la "normalidad". Además se preguntó por las razones que conducían a los hombres a cometer atrocidades como las perpetradas contra los judíos, con una aparente naturalidad. Ambos cuestionamientos son resueltos por Arendt a través de sus reflexiones sobre la actividad del pensamiento.

En efecto, en su opinión, pensar es una de las actividades propias del humano, y al igual que la comprensión implica la búsqueda de sentido, con la diferencia de que pensar se realiza en un estado de "solitud", que se alcanza cuando el hombre se encuentra a solas consigo mismo. Pensar es el diálogo que se sostiene interna-

mente a fin de explicarnos los sucesos, incluso nuestras acciones; es una forma de reconciliarse con el mundo, de entenderlo; es también un examen crítico de las reglas y el conocimiento de sentido común (Arendt, 2007).

Retoma de Sócrates la idea de que el ser humano nunca está solo, pues en realidad es "dos en uno", y cada persona tiene la necesidad de establecer dicho diálogo. Este hecho tiene diversas implicaciones relacionadas con la elección entre hacer o no lo correcto, pues si cometemos una falta, cualquiera que sea, aún sin ser "vistos" por otros, existe un testigo del cual no podemos escapar, nosotros mismos, y nadie desea estar en compañía de un criminal, pues estaríamos condenados a vivir en una intimidad insoportable con un malhechor.

Para la autora, la moral tiene que ver con un asunto de "dignidad" y de "congruencia con uno mismo", más que con el amor al prójimo o el temor al castigo divino, es decir, le otorga un carácter fundamentalmente humano al hecho de elegir lo correcto. En su perspectiva, las personas necesitamos someternos constantemente a una revisión crítica a fin de mantener la coherencia, incluso le otorga el carácter de necesidad existencial: "una vida sin examen no tiene objeto vivirla" (Arendt, 2007: 179). Al pensar activamos la memoria, nos "rendimos cuentas" y juzgamos lo que nos rodea.

El problema radica en que, bajo algunas circunstancias, las personas pueden optar por no pensar, por no recordar y de este modo, es posible cometer cualquier tipo de crimen o falta, por horrenda que sea. Como la persona no se somete a ningún cuestionamiento, no detecta la incongruencia, ni siquiera es necesario que se mienta a sí misma porque simplemente no se activa el diálogo interior. Así es como Arendt explicó los crímenes cometidos por el nazismo, pues desde su perspectiva se llevaron a cabo en manos de individuos que tenían por costumbre no pensar, viviendo solamente en la superficialidad. Por ello el mal es banal, pues encuentra su fundamento en el hecho de no pensar. Además, la autora aduce que no existen seres humanos "malos" o "malvados" por naturaleza, y que los únicos objetos de pensamiento son aquellos que tienen sentido: lo bueno y lo

bello. La injusticia y la maldad en realidad “no son” por sí mismas, más bien se trata de la ausencia de lo justo y lo bueno.

De modo que no hay un “mal radical”, sencillamente se trata de carencias y de la falta de pensamiento. Además Arendt sostenía que las verdades morales son axiomáticas y que la mente humana no puede evitar aceptarlas porque se inclina ante el dictado de la razón:

> Aquellos que temen el desprecio de sí mismos o la autocontradicción son de nuevo aquellos que viven consigo mismos; encuentran evidentes por sí mismas las proposiciones morales (…) esto corresponde al ‘No puedo’ y no al ‘No debo’, por ejemplo, ‘no puedo matar a un inocente’, en lugar de ‘no debo’ obligatorio. Moralmente, las únicas personas de confianza cuando llega la hora de la verdad, son aquellas que dicen No puedo (Arendt, 2007: 98).

Lo que es relevante para la moral y en última instancia, para la comunidad política, es el “no puedo”, lo que importa es conseguir un mundo en el que ese tipo de actos no tengan lugar. Cuando la persona tiene el hábito de pensar preferirá lo bueno y lo justo, no sólo para estar en armonía consigo mismo, sino además porque cometer o padecer una injusticia no tiene trascendencia, más bien es algo que no debe ocurrir bajo ninguna circunstancia en el mundo que compartimos con todos:

> Lo que cuenta es que se ha cometido una injusticia, es irrelevante quién es mejor, si quien comete la injusticia o quien la sufre. Como ciudadanos debemos evitar que se cometa injusticia porque está en el mundo que todos compartimos, tanto quien comete injusticia como quien la sufre y el espectador: la ciudad ha sufrido injusticia (Arendt, 2007: 179).

La falta de actividad de pensamiento puede tener consecuencias políticas, porque al sustraer a las personas del examen crítico, pueden adherirse con facilidad a las normas y reglas de conducta vigentes en una sociedad dada, se habituarán a seguirlas sin preguntarse

nunca por su contenido y se abstendrán así de tomar decisiones. Si alguien, por ejemplo un nuevo líder, intenta cambiarlas, no necesitará persuadir ni demostrar su superioridad, puede simplemente imponerlas. Así se explica Arendt el apoyo de los alemanes a los principios del nacionalsocialismo y su retorno a los viejos valores al término de su régimen.

Sin duda, las líneas de reflexión propuestas apuntan hacia problemas contemporáneos de suma importancia. Por ejemplo, es interesante comentar que a pesar de que las políticas neoliberales implementadas en algunos países latinoamericanos han contribuido al empobrecimiento de grandes segmentos de la población, algunos estudios demuestran el apoyo y simpatía de la población hacia dichas medidas (*Informe Latinobarómetro*, 2009). En la misma línea se puede ubicar a los intelectuales que se empeñan en promover al neoliberalismo –ya sea con o sin intervención estatal– como la única opción para el desarrollo, aún después de ser testigos de algunas de sus consecuencias funestas como el empobrecimiento y la destrucción de la naturaleza. Estos descalabros se pueden atribuir a la moda que se impuso tras la caída del socialismo real, que anunciaba que el capitalismo es el único camino posible. Por otra parte, podemos destacar el auge actual que promueve estilos de comportamiento y el gusto por la música y el tipo de indumentaria de la "cultura del narcotráfico", a pesar de que los grupos de criminales cometen diariamente crímenes sin precedente ante los cuales permanecemos perplejos.

Por otro lado, debemos destacar la importancia que Arendt concede al pensamiento como una actividad imprescindible tanto en la vida privada como en la pública. Pero sobre todo, pensar es implícitamente político y tiene un potencial transformador porque saca a la luz y "destruye" las opiniones, valores e incluso teorías no examinadas. Esta habilidad de pensar y de "ponerlo todo en cuestión" dota al humano del poder de actuar con miras a innovar y poner en marcha proyectos nuevos. Para ella, existe una estrecha relación entre pensamiento –que se realiza en lo abstracto y lo general– y la capacidad de juzgar –que se refiere a casos concretos– pues el pensamiento se

materializa en los juicios, y estos últimos funcionan como disposiciones para la acción. Además, pensar nos coloca en condiciones de distinguir lo bueno de lo malo, de modo que sin pensamiento no hay manera de evitar que se cometan injusticias, y tampoco se pueden formular juicios ni orientar acciones que contribuyan al florecimiento del espacio público.

En suma, pensar tiene importancia a nivel individual pero también a nivel colectivo porque de esta actividad depende la desnaturalización de las situaciones sociales y la toma de posición frente a los acontecimientos. Una sociedad deshabituada de la actividad de pensamiento se encuentra en una especie de alienación frente a su realidad y está incapacitada para retomar su papel como constructora del futuro común.

Conclusiones

En este texto intentamos recuperar algunos planteamientos de Arendt que pueden ser útiles para reflexionar problemas teóricos y políticos de actualidad, pues como hemos visto, esta filósofa discute asuntos de una vigencia incuestionable.

Queremos destacar su concepto del ser humano como constructor de la realidad, como un sujeto capaz de iniciar procesos, reflexionar y transformar el mundo. En esta línea, se distingue de las visiones sociológicas que lo reducen a un reproductor de las relaciones sociales preexistentes, y de aquellas que sostienen que las condiciones estructurales conducirán a los hombres hacia un fin ya predeterminado. Arendt apela a la infinitud de posibilidades que se abren cada vez que el hombre actúa, y a su capacidad de imaginar y elaborar proyectos de futuro con base en la pluralidad. Acción y comprensión son dos aspectos indisociables en la propuesta de la filósofa, pues considera que el hombre actuante tiene la cualidad de otorgar sentido a lo que hace, de cuestionar las normas, valores e instituciones existentes y de emitir juicios acerca de los acontecimientos del mundo. La comprensión es entendida como una actividad constante y dinámica,

inacabada, y por ello, es posible dar lugar a nuevas categorías y principios orientadores de la acción.

Asimismo, Arendt se aleja del utilitarismo y del individualismo metodológico para explicar que la política sólo se puede realizar a través de la diversidad de opiniones y puntos de vista, pues el hombre por sí mismo tiene una perspectiva limitada. Lo importante para la política no es el individuo, sino el mundo que aparece cuando la colectividad establece conversaciones sobre él. La libertad de palabra y de movimiento son condiciones para la constitución del espacio público, pero sólo se es realmente libre cuando se participa en él. La democracia entendida en sus términos es un proceso que no tiene un lugar último, sino que está en constante movimiento, pues su motor es la pluralidad.

El consenso y el disenso, desde su punto de vista, son aspectos indispensables de la política, y en este sentido se le puede cuestionar que no discute los problemas de acceso a la participación política en las democracias representativas, ni la manera en que el poder económico determina los caminos de la política. Se le puede discutir también, desde las perspectivas que ponen el énfasis en el conflicto, que lo político no implica necesariamente una armonía entre los intereses de los diferentes grupos, sino que por el contrario, lo que le da dinamismo al espacio público es la confrontación de proyectos en el marco de la diversidad (Mouffe, 2007). No obstante lo anterior, debemos notar la importancia que le otorga a la pluralidad, pues Arendt no da por un hecho que la visión occidental sea la única válida o deseable. Es verdad que no profundiza en las implicaciones de las tentativas de los grupos dominantes de homogeneizar las expresiones culturales y las visiones sobre el desarrollo y la política, pero deja clara su opinión de que cuando se eliminan las perspectivas de los otros, el mundo se empobrece y muere una parte de él.

Por otra parte, es muy importante destacar sus reflexiones en torno a la pérdida de categorías para pensar los fenómenos políticos contemporáneos; incluso, años antes de que comenzaran a publicarse trabajos que abordan el problema, ella anunciaba la urgencia

de una depuración crítica de los conceptos modernos, a fin de que la teoría verifique su correlato en lo empírico. La dimensión epistemológica de sus críticas hacia las perspectivas totalizantes pueden retomarse para el estudio de fenómenos políticos emergentes, por ejemplo los que tienen que ver con la movilización de sujetos colectivos con demandas y proyectos que no son susceptibles de interpretarse solamente a la luz los referentes teóricos estructuralistas, funcionalistas o utilitaristas.

Es digno de atención el hecho de que la autora no abandonara la responsabilidad de establecer una posición con los acontecimientos de su época, pues de hecho ejerció un activismo político, y al mismo tiempo, realizó investigaciones a profundidad sobre los temas que trató en su obra. Tampoco tuvo reparos en expresar abiertamente sus opiniones sobre temas tan delicados como los crímenes perpetrados por el nazismo contra sus compatriotas, aunque dichas opiniones se alejaran lo que se consideraba como políticamente correcto. Sin duda, priorizó su necesidad de mantenerse congruente, en consonancia con sus ideas acerca de la importancia de pensar, juzgar y actuar. En esta línea, debemos enfatizar la recuperación de la dimensión ética del quehacer intelectual que propone.

Finalmente, queremos cerrar este breve trabajo reconociendo por una parte, el esfuerzo emprendido por esta mujer para convencer a sus lectores de la posibilidad de dignificar la política como una vía para humanizar el mundo; y por la otra su compromiso con ciertos principios políticos, que en su opinión, facilitarían la convergencia de los hombres en un mundo donde la amistad política y la felicidad pública tengan sentido.

Bibliografía

Arendt, Hannah (1995). *De la historia a la acción.* España: ICE/UAB/Paidós.

— (2001). *Hombres en tiempos de oscuridad*. España: Gedisa

— (2004). *Sobre la revolución*. España: Alianza Editorial.

— (2007). *Responsabilidad y juicio*. España: Paidós.

— (2008). *La promesa de la política*. España: Paidós.

Berger, Peter y Thomas Luckmann (2003). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu Editores.

Castoriadis, Cornelius (1996). La democracia como procedimiento y como régimen. *Revista Iniciativa Socialista*, núm. 38, febrero.

Dahl, Robert (1998). *La poliarquía*. España: Tecnos.

Habermas, Jürgen (2001). *Teoría de la acción comunicativa.* España: Cátedra.

Informe Latinobarómetro (2009). Disponible en: www.latinobarometro.org

Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político.* Argentina: Fondo de Cultura Económica.

O' Donnell, Guillermo (2004). Notas sobre la democracia en América Latina. *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*. Argentina: PNUD.

Prinz, Alois (2002). *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt.* España: Herder.

Santos, Boaventura (2009a). *Una epistemología del sur.* México: CLACSO/ Siglo XXI Editores.

— (2009b). *Sociología jurídica crítica: para un nuevo sentido común en el derecho.* España: Trotta.

Shumpeter, Joseph (1984). *Capitalismo, socialismo y democracia*. España: Folio.

Zemelman, Hugo (1997). Sujetos y subjetividad en la construcción metodológica. H. Zemelman y E. León, coords. *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*. México: UNAM-CRIM/Anthropos.

[IX]

La modernidad y la democracia en la imaginación sociológica. Reflexiones sobre Alain Touraine

▲

Hugo Rangel Torrijo

Quizá uno de los sociólogos franceses y europeos en general más conocidos en México y América latina sea Alain Touraine. Esto se debe no solamente a su extensa obra y a su larga trayectoria, sino a la influencia de sus trabajos y a su dinamismo. Sería imposible en este espacio hacer una descripción detallada de su obra o su vida académica. Explicar cada uno de sus postulados y teorías constituiría un trabajo extenso. Este texto tiene como objetivo más bien presentar una serie de reflexiones sobre los temas y aspectos significativos para México y a propósito de su obra e ideas.

Resulta difícil abordar la obra de Touraine en razón de su diversidad y extensión. Convencionalmente se dice que hay varios periodos en su obra. En un primer momento fue el de la sociología del trabajo y la conciencia de los trabajadores. Un segundo periodo dedicado a los movimientos sociales y un tercero sobre el retorno del actor o del sujeto. Sin embargo este esquema no ofrece mucha información sobre sus ideas y el perfil de su obra, ya que estudió al sujeto en función de los movimientos sociales. Es decir, estas etapas a veces se sobreponen. Otra aproximación insiste en clasificarlo como "accionalista" o accionista.[1] Pero su obra *Sociología de la acción* no define todo su pensamiento.

---

[1] Según Touraine, la sociología accionalista (de actionaliste en francés) es una crítica de la sociología clásica.

Asimismo se pretende enumerar su perfil teórico. Por ejemplo Kerr (1996) identifica acertadamente como fuentes teóricas de la obra de Touraine a Max Weber, K. Marx y É. Durkheim. En efecto, estos autores se perciben a lo largo de su obra, aunque Marx en menor medida. En su obra *Sociología de la acción* (1965), él definió a la sociología como la ciencia de la acción y las relaciones sociales. Sin embargo, para Touraine «los valores culturales y sociales que la orientan deben ser ellos mismos explicados y no únicamente postulados» (p. 19). De esta manera pretendió superar la sociología de Parsons que se restringía a formular postulados, según Touraine.

Movimientos sociales

Este sociólogo es conocido en el mundo por sus estudios sobre los movimientos sociales. En efecto, desde los años sesenta este autor desarrolló estudios sobre los nuevos movimientos sociales: los feministas, regionales, etc. Sin embargo no puede encasillársele como accionalista por una parte por la naturaleza de los movimientos sociales que describe sino sobre todo porque su obra posterior es prolífica y diversa.

El estudio de los movimientos sociales fue una gran contribución que va más allá de la sociología y las ciencias sociales. Constituyó un aporte societal ya que los estudios de los movimientos sociales contribuyeron sin duda a valorar ciertas reivindicaciones sociales. Por ejemplo, los movimientos ecologistas que fueron marginales, ahora tienen un reconocimiento no solamente de la comunidad académica, sino de la opinión pública, de las instituciones y de la comunidad internacional. Por ejemplo, al movimiento estudiantil de París en 1968 lo caracterizó como el sucesor de la clase trabajadora, es decir, como un nuevo agente de cambio social. En este sentido abrió la comprensión y explicación de fenómenos sociales que anteriormente estaban confinados a una retórica de la lucha de clases. Por otra parte, los movimientos ecologistas han sensibilizado a la opinión pública internacional de lo que alguna vez solamente fueron movimientos marginales.

Alain Touraine identificó en su análisis tres elementos de los movimientos sociales: su identidad, su adversario y el proyecto social desarrollado. Además, un aspecto sobresaliente de estos movimientos es la apropiación de la historicidad. Gianfranco Pasquino estima que el análisis de Touraine "reequilibra en exceso" en la sola estructura. Asimismo estima que Touraine se desinteresa en los comportamientos colectivos y se ocupa casi exclusivamente de los movimientos sociales que pueden incidir en la estructuración de un sistema social.[2] Sin embargo, esta crítica resulta más bien un reconocimiento a los estudios de aquellos movimientos que trascendieron.

En América Latina observamos con interés sus trabajos porque hemos sido testigos de diversos movimientos sociales y porque existe un anquilosamiento del sistema político representativo. Al observar los movimientos en México, Touraine ofreció elementos valiosos para teorizarlos. Además, en virtud de la particularidad de dichos movimientos, autores como T. Evers propusieron un enfoque más flexible que complementaba los estudios sobre los movimientos sociales atendiendo las especificidades propias locales.

Recientemente, Touraine (2005), opinó que el concepto de movimientos sociales perdió la sustancia que le confirió la sociología por algún tiempo. Afirmó que este instrumento de análisis ha perdido su fuerza. Particularmente en Francia y en Europa, en efecto, el término perdió su carga marginal e incluso su fuerza política. Touraine se pregunta si asistimos al fin de los movimientos sociales y con nostalgia se pregunta si significa el fin de la sociedad y si esto conduce al nacimiento del sujeto. Curiosa observación vista desde América Latina, ya que los movimientos sociales no solamente han continuado, sino que muchos de ellos tienen gran fuerza e impacto político. Entre ellos podemos mencionar los movimientos sociales de reivindicación de los derechos indígenas en varios países; por ejemplo los Mapuches en Chile (2008-2009) y el movimiento de los grupos indígenas del

---

2 *Diccionario de política*. Norberto Bobbio, Nicola Matteucci, Gianfranco Pasquino. México: Siglo xxi, p. 1017.

Amazonas contra la venta de sus tierras (2008), entre otros muchos. Cabría entonces preguntarse si los movimientos sociales como sistema explicativo perdieron vigencia en Europa, debido a que se han desarrollado menos movimientos en ese continente.

En cuanto al fin de la sociedad, Touraine no había cuestionado este concepto a lo largo de su obra. Cabe mencionar que en México pensadores como el gran filósofo Porfirio Miranda (1983) criticó este concepto, por ocultar "un avasallamiento social". Este juicio de Miranda a propósito de la realidad mexicana, país con una desigualdad tan aguda, esta percepción no es exagerada. Esta crítica de Miranda la dirige también al concepto convencional sociológico de sociedad. En este sentido, podemos apreciar una convergencia con Touraine.

Por otra parte, algunas críticas señalan que a pesar de que formula poderosos cuestionamientos al funcionalismo, su análisis tiene historicistas y teleológicas implicaciones que lo ubican en un funcionalismo convencional (Scott, 1991). Sin embargo como se señaló, la perspectiva histórica es importante en el trabajo de Touraine, por ejemplo en su teoría de los movimientos sociales la historicidad es la capacidad de las sociedades para construir sus prácticas a partir de modelos culturales, conflictos y movimientos sociales. En este sentido y en virtud de que la historicidad es ajena al funcionalismo; no puede decirse que el funcionalismo defina la obra de Touraine, aunque por momentos pueda observarse cierto determinismo o esquematismo.

Crítica de la modernidad

Touraine introdujo reflexiones sobre la modernidad que tuvieron un impacto en el desarrollo contemporáneo de la disciplina. Cabe mencionar además que cuando las posturas posmodernas se pusieron de moda en los años ochenta, algunas de ellas no acertaban formular críticas de la modernidad, lo que motivó su despolitización o conservadurismo como observó Habermas. Por el contrario, Touraine formuló críticas diversas a la modernidad particularmente a su ver-

sión económica. Por otra parte, se opuso al posmodernismo porque "en todas sus formas es incompatible con lo esencial del pensamiento social que hemos heredado desde hace dos siglos"... "particularmente las nociones de historicidad, movimientos sociales y el sujeto" (p. 218). Tendríamos que renunciar a Weber y Condorcet y definir la cultura sin referirnos al progreso de la racionalización, insistió. Es decir, antepuso la perspectiva del racionalismo al postmodernismo en boga además de la noción misma de movimientos sociales.

Es preciso destacar que desarrolló el término de sociedad posindustrial, el cual fue bien acogido por la comunidad académica. Además, es preciso subrayar que Touraine imprimió una dimensión política que lo diferenció de algunas corrientes conservadoras que adoptaron ese concepto. Por ejemplo, según Daniel Bell, en una sociedad industrial las necesidades materiales fueron rebasadas, ofreciendo así una interpretación acrítica. Ante lo que llamó el imperio de la razón por el consumo de masa y los nacionalismos, Touraine insistió sobre la necesidad de escuchar al sujeto. La reivindicación del sujeto no era de introspección, sino de lucha por la libertad contra la lógica del mercado y del poder.

El tema de la modernidad en la sociología es un fenómeno de gran importancia para la disciplina, aún encasillada en tendencias positivistas. El hecho que el influyente sociólogo Anthony Giddens haya definido a la sociología como la ciencia que estudia la modernidad ofrece una idea de la envergadura del tema y de su reconocimiento internacional. Touraine introdujo y abordó la modernidad como un tema central desde una perspectiva histórica como la doble afirmación de la razón y del sujeto. Ante la noción de modernidad económica imperante y tan influyente en México, esta propuesta es de gran pertinencia.

La democracia

En el contexto de una sociología cada vez más positivista que depende de las estadísticas, la reivindicación de lo político expuesta por

Touraine fue de una gran trascendencia. Así, abordar la democracia significó el retorno y la reivindicación de lo político. Este regreso de lo político, que el autor defendió, es de gran importancia ante la omnipresencia del discurso economicista.

Para Touraine la democracia está compuesta por tres elementos fundamentales: el respeto de los derechos fundamentales, la ciudadanía y la representatividad. En general, estos son en efecto dimensiones esenciales para definir la democracia. Examinar cada uno de ellos sería una tarea extensa, es preciso subrayar un elemento positivo fundamental de su análisis: integra la representatividad a los derechos y los movimientos sociales. Recientemente no pocos académicos de los países llamados desarrollados, por ejemplo Nootens (2004) en Canadá, cometen un error fundamental al separar la representatividad de las otras dimensiones de la democracia. De esta manera, pierden la noción integral de la dinámica sociopolítica. Esto explica parcialmente su incomprensión de los procesos políticos en América Latina y su sobrevaloración de sucesos políticos en las sociedades ricas (como el altermundialismo). De esta manera estos autores acaban despolitizando sus análisis, que resultan intrascendentes para explicar la realidad en el contexto global. Es preciso reconocer que Touraine ha mantenido una coherencia interpretativa integral que redunda en la pertinencia de sus posiciones políticas.

Sin embargo, es necesario expresar un aspecto controvertido de su marco explicativo sobre la democracia. Touraine propone que el Estado de derecho es independiente de la democracia. Sin embargo la experiencia reciente, sobre todo en América Latina (e incluso Europa del Este y África) muestra que el estado de derecho es una condición *sine qua non* del desarrollo de la democracia. En este sentido sorprende que Touraine no considere la noción de "estado de derecho" para consolidar las instituciones democráticas, aún cuando esta noción haya sido cooptada por el poder o se formule de manera anquilosada. Sin embargo es evidente que la impunidad, la crisis de las prisiones, los altos índices de criminalidad y el fracaso de los cuerpos policíacos son producto de las fallas del estado de derecho

y por ende obstáculos a la democracia. Los sistemas de justicia, sus instituciones y la normativa efectiva de las leyes son componentes evidentes del estado de derecho que las acompaña. Estos son indicadores de la democracia a la que aspiran los países de América Latina y México en particular.

Según Touraine, más que el estado de derecho, es 'la soberanía popular la que prepara directamente la democracia'. Sin embargo, podría decirse que la soberanía popular participa y construye la justicia y el estado de derecho. Como lo anota Touraine, el movimiento amplía considerablemente el campo de la acción democrática (1994: 204). Este es un elemento importante de la cultura democrática que observa las garantías individuales, indisociables de la justicia.

Touraine además desmiente los presupuestos simplistas en torno a la democracia. Aclara con tino que las nuevas tecnologías, como el internet, no son necesariamente formas de democracia.[3] Lo llama determinismo tecnológico. Al diferenciar tecnología y democracia, se aparta del mito del progreso tecnológico tan presente en América Latina.

Por otra parte, es acertada su observación en el sentido que el populismo representa una amenaza para la democracia. Esta crítica al populismo es de gran trascendencia, toda vez que la realiza desde una perspectiva diferente a la empleada y explotada por la derecha en México. Lo define como una "tentativa de control antielitista del cambio social" (Touraine, 1988: 165). Así, el movimiento social es cooptado por los hombres del poder. Asimismo vio con desconfianza el discurso de la transición democrática. En este sentido denunció el inmovilismo existente en América Latina e incluso en Europa para consolidar las instituciones democráticas.

Es necesario hacer una precisión sobre la naturaleza de la democracia y la educación. Touraine critica el énfasis concedido a la educación, porque esto significa que la libertad esté supeditada a

---

[3] Entrevista con Alain Touraine: Sociedad y globalidad. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 2006, vol. 11, pp. 251-256.

la verdad, afirma. Sin embargo esta postura pudiera ser interpretada como una noción conservadora de la educación y una noción de democracia reducida a las elecciones. Las prácticas educativas no se oponen a la soberanía popular, justamente argumento que estas prácticas alimentan y reafirman esa soberanía. Por otra parte, la educación no puede definirse únicamente como un conducto hacia el principio de verdad. Concebir la educación así es restarle todo su potencial creativo. Se contrapone a la concepción de Freire y a toda la perspectiva llamada constructivista que concibe la educación como un proceso participativo.

Salir del neoliberalismo

A diferencia de importantes intelectuales franceses que adoptaron un discurso complaciente de la globalización, Touraine adoptó un discurso crítico. Estas personalidades rechazaron un supuesto anquilosamiento (léase estatismo) de la economía francesa. En efecto, intelectuales como Glucksman o Bruckner[4] o personalidades como Alan Minc se pronunciaron por una economía francesa más neoliberal. Incluso intelectuales de izquierda (Max Gallo o Jaques Attali) adoptaron posiciones de derecha; mientras que Touraine conservó fidelidad hacia la izquierda. La crisis financiera internacional que se desató en Estados Unidos en 2008 daría la razón a quienes como Touraine, criticaron ese neoliberalismo rapaz.

Es preciso aclarar que, al igual en el idioma español, en francés se utiliza liberalismo como sinónimo del neoliberalismo (como en su libro titulado *Comment sortir du libéralisme?* (2001). Esta precisión no solamente es semántica. El liberalismo como filosofía de las libertades se ha desarrollado en el mundo anglófono desde John Locke (las libertades religiosas) y Stuart Mill sobre las libertades de ideas y las libertades individuales. Al confundir el liberalismo con el neoli-

---

4 En las elecciones presidenciales de Francia en 2006, estos intelectuales apoyaron al partido de derecha UMP de Nicolás Sarkozy.

beralismo se corre el riesgo de no valorar al liberalismo como doctrina que busca las libertades que son esenciales para la democracia en la actualidad.

Cabe destacar que un acierto de Touraine fue su crítica a la llamada tercera vía que adoptó el primer ministro T. Blair en Inglaterra en los años noventa y que propusiera el sociólogo Anthony Giddens. Touraine desenmascaró esta propuesta como una nueva forma de neoliberalismo, e incluso la definió como un mero acierto publicitario (2000: 37). Esta crítica se ha hecho más evidente con el tiempo e incluso Blair en algún momento terminó con esos principios. Además, dicha crítica es pertinente en México ya que en América Latina han existido versiones similares o remedos de la llamada tercera vía.

Touraine propuso, para salir del neoliberalismo, varias recomendaciones o fórmulas: en primer lugar, dar prioridad al empleo. Ante las políticas de empleo en Europa y en los países desarrollados, insistió que son necesarias otras iniciativas; y en segundo lugar, propuso superar el énfasis a la productividad del trabajo como el aumento de la productividad del capital. Es decir, propuso a la innovación, la tecnológica y la solidaridad como bases de un crecimiento económico sostenible. Este elemento es sin duda pertinente en México ante el estancamiento económico y conceptual en el marco de la crisis económica. Por último, en una dimensión cultural propuso promover la comunicación intercultural para permitir expresarse al sujeto y posibilitar al individuo el ejercicio de todos sus derechos ciudadanos.

Cabe mencionar que su percepción sobre la crisis económica actual es precisa y coherente con sus críticas precedentes al neoliberalismo. Responsabiliza el origen de la crisis al "fanatismo del mercado liberal".[5] En este sentido criticó lo que llamó el imperio de la economía y sus excesos.

Por otra parte, es importante señalar que concibió al fascismo como todo llamado autoritario a la unidad cultural y estatal de la nación y como un recurso contra los movimientos populares que

---

[5] Conversation avec Alain Touraine. *EHESS*, 15 de mayo de 2009.

una clase dirigente no puede contener. Es decir, la nueva derecha es en este sentido, fascista porque significa una lógica de represión social peligrosa para las libertades democráticas (1980: 103-104). De esta manera acertó en formular esta definición que abarca a los radicalismos de la derecha en la actualidad. Cabe destacar así que estas observaciones precedieron a autores como Hedges y Eco (2006), quienes han criticado las nuevas formas del fascismo que encarna la derecha en Estados Unidos e Italia respectivamente.

Touraine y América Latina

Es particularmente próxima la relación entre este autor con América Latina. No es raro que se le haya acogido con interés sus tesis sobre los movimientos sociales. Su sociología refrescó u ofreció nuevas vías al academicismo pseudomarxista que prevaleció en muchas universidades latinoamericanas en los años setenta.

A diferencia de muchos sociólogos e intelectuales franceses, Touraine conoce muchos de los problemas latinoamericanos y en general rebaza la visión folclórica que se le asigna en la cultura francófona y en Europa en general. Quizá la relación con Touraine y la América Latina sea una de las pocas en las que se rebasa la visión de dependencia intelectual. Él formula por ejemplo críticas necesarias ante la imagen de gobiernos de izquierda en América del Sur y la falta de programas políticos claros. Asimismo ha cuestionado que los presidentes Lula o Bachelet conduzcan gobiernos de izquierda. En este sentido, ha expresado importante matices o aristas sobre la actualidad política de Latinoamérica desde Europa. Estas posiciones son pertinentes (y refrescantes), ante la percepción polarizada que ofrecen los medios de comunicación y oficiales en México que pretenden que todos los gobiernos de América del Sur son socialistas y populistas. Por ejemplo Touraine critica duramente a Hugo Chávez mientras que ofrece su apoyo a Evo Morales. Asimismo expresa su decepción del presidente Lula en Brasil por la ausencia de proyectos de izquierda. Por otra parte,

es importante subrayar que a pesar de que apoyó el movimiento zapatista, luego de las recientes elecciones criticó la postura del EZLN, cuyo rechazo al candidato del PRD significó no solamente la derrota de éste sino que "la esperanza del movimiento zapatista desapareciera" (Touraine, 2006).

A principios de los años noventa, Touraine afirmó que es el Estado la única institución que asegura la continuidad de las sociedades latinoamericanas. Esta intervención fue significativa si se toma en cuenta la fuerza del discurso de las economías de mercado y las privatizaciones en ese entonces. Asimismo cuestionó la articulación de los actores con la realidad económica. La movilización política es más ficticia que real y más teatral que eficaz, afirmó. Se trata de un continente de actores sin acción (*ibid*.: 469). De esta manera Touraine hizo una contribución a la comprensión de la acción política sin descuidar la diversidad de los contextos en el continente.

Touraine dijo tener un prejuicio muy positivo hacia México por su cultura y vitalidad. Ha señalado un cambio de identificación de los mexicanos. A principios de los años noventa, bajo el régimen del entonces presidente Salinas, los mexicanos en efecto decían que eran norteamericanos. Como observa Touraine, "los mexicanos ya no dicen eso, se sienten más latinos y más latinoamericanos". "Hay una voluntad más fuerte de independencia o de rechazo a la incorporación del sistema estadounidense", afirmó.[6] En efecto, el discurso oficial de integración al TLC se ha desdibujado, pero algunos medios intelectuales (por ejemplo Volpi y Castañeda) y la clase gobernante aún defienden la versión de que México ha sido integrado a América del Norte (Castañeda, 2009).

Por otra parte, me parece importante que haya criticado acertadamente la falta de reforma política durante la 'administración' Fox.[7] Por desgracia esa necesaria reforma de estado no ha sido vista aún por

---

[6] Les événements au Chili, Alain Touraine –entrevue– Nouvel observateur, mardi 24 janvier 2006.

[7] Entrevista a la Nación de Argentina, el 18 de febrero de 2004.

los mexicanos. Afirma que el sistema político presenta una gran debilidad y una mala calidad, por eso hay una capacidad limitada para dar respuesta a las demandas sociales. Además, ante la insistencia del gobierno de su sucesor Calderón de privatizar PEMEX, Touraine afirmó que lo más importante es acabar con la corrupción de esa institución. Esto significa una verdadera nacionalización. Respecto a la "guerra al narcotráfico" que ha ocupado al gobierno de Calderón, el sociólogo opina que ésta genera la destrucción de las posibilidades de organización social.[8]

Ante la situación política y social en América Latina, Touraine (2006) formuló que la desigualdad se ha trasformado en un dualismo estructural. Agrega (con razón) que el continente parece incapaz de alcanzar lo que países como Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia lograron: una democracia social basada en el reconocimiento ya sea legal o por negociación colectiva de los derechos de los trabajadores. Es decir, esta observación es central para superar estructuralmente el dualismo o más bien el abismo entre pudientes y excluidos a través del reconocimiento y de los derechos de los trabajadores. Aunque sabemos que más que trabajadores, se trata de masas desposeídas.

Ante un dualismo estructural que ha orillado al estancamiento político que presenciamos, la hipótesis de Touraine es acertada. La lectura de Touraine es correcta ante la polarización simplista que opone en la vida política del continente y que ensombreció las elecciones en 2006. Se antepuso el 'comunismo' y el populismo de Hugo Chávez al mercado que simula la democracia. En efecto, América Latina no ha conocido la social democracia. Ni la academia ni la opinión pública reconocen la necesidad de derechos laborales ni los servicios esenciales como los médicos y la educación para la población en general. Baste recordar que la brecha entre los países euro-

[8] Cátedra magistral en el Foro Interioridad, subjetivación y conflictividad social. En Busca de un nuevo paradigma. Puebla: Universidad Iberoamericana, octubre 2008.

peos y los latinoamericanos son básicamente los servicios sociales como el seguro de desempleo, que es prácticamente inexistente en Latinoamérica, continente con una creciente privatización de servicios médicos y educativos.

¿Escepticismo sobre Europa?

Paradójicamente, su visión sobre Europa es desconcertante por varias razones. Desconfió de la Unión Europea y negó su entidad política. Si bien es cierto que como él afirma no hay una cultura europea, "hay 20", la fuerza de Europa es justamente valorar esa diversidad, como lo afirma Todorov (2008). Alguna vez afirmó que se sentía más en casa en la ciudad de México o en Buenos Aires que en alguna ciudad de Europa del Este que pertenece a la Unión Europea. Es muy probable, pero justamente esto es parte de la diversidad cultural europea.

También despreció la unidad europea como proyecto. Cuando Touraine habla de la impotencia europea, es evidente el escaso poder político-militar de la Unión Europea ante el conflicto en Medio Oriente. Sin embargo, el proyecto europeo de cooperación constituyó una alternativa que ayudó a países como España, Portugal, Grecia y ahora a los países del Este. El hecho que esta cooperación mejorara la economía de esos países, es un logro de solidaridad y un alcance histórico que no se puede desdeñar. Los mexicanos, dependientes de un injusto TLC, podemos valorarlo. Touraine habla de Europa como un estado sin nación. Me temo que su idea de nación es convencional y que le impide aquilatar su transformación en Europa. Por ejemplo asume la noción de Durkheim según la cual la cultura nacional juega un papel en la creación de una conciencia colectiva. Sin embargo la cultura nacional no puede ser monolítica o estática. Renan en el siglo XIX prefiguró la Unión Europea en una de las reflexiones más lúcidas sobre la naturaleza de la nación. Es este proyecto político democrático que emerge en Europa y del cual Touraine no se ha identificado.

Multiculturalismo y laicidad

Respecto a la diversidad cultural y religiosa, la posición de Touraine ha sido congruente. Se mostró crítico de la resolución de la comisión Stasi que prohibió usar el velo a las estudiantes en las escuelas públicas en Francia en 2003. Es importante reconocer esta posición de Touraine en un ambiente fuertemente dominado por un discurso republicano-nacionalista. Este discurso autocomplaciente es refractario al reconocimiento de diferencias culturales y religiosas en Francia. En nombre de la república no se admite la diversidad y se mira con recelo a musulmanes y a gente de procedencia magrebina. Hay que reconocer que desde los años ochenta Touraine se pronunció por una laicidad abierta.[9] En Francia (contrario a la tradición anglófona) existe una animadversión a las expresiones religiosas públicas, particularmente las de los musulmanes. El haber adoptado una posición abierta a la laicidad, ha constituido una postura acertada y valiente.

Touraine quizá no hizo un aporte a la teoría del multiculturalismo como lo advertimos en Estados Unidos o Canadá con teóricos como Charles Taylor, Will Kymlicka o R. Reich, sin embargo su posición ha sido significativa. En su diálogo con A. Renaut*, Un débat sur la laïcité* (2004), Touraine reconoció los avances del mundo anglófono en general y de Canadá en particular sobre las reflexiones en torno a la diversidad. Touraine formuló críticas pertinentes de la visión clásica republicana en Francia y se ha manifestado por una apertura a la diversidad cultural e incluso que Francia adopte políticas multiculturales (sacrilegio para la intelectualidad francesa). Asimismo ha insistido que la religión no sea considerada como un atraso. En efecto, la noción positivista imprimió una connotación negativa a las prácticas religiosas. En nombre de la laicidad, se desdeñan e incluso limitan las prácticas religiosas en Francia.

---

[9] Se opuso a la expulsión de estudiantes con velo en Creil en 1989. Touraine firmó un manifiesto por una « laïcité ouverte » en la revista *Politis,* 9 de noviembre de 1989.

La lectura de Touraine desde la sociología sobre esta problemática es justa. Se trata de derechos culturales o como él mismo lo llamó, de una democracia cultural.[10] El preguntarse cuál es el lugar que ocupan las minorías, es una pregunta central que deben plantearse las sociedades occidentales, principalmente en los países llamados desarrollados. En este sentido se inscribe su intención de definir una democracia garante de los derechos de los débiles, como lo sintetiza en su conocida frase: "El reconocimiento de los derechos fundamentales sería vacía de contenido si ella no conduciría a ofrecer a todos la seguridad y a extender permanentemente las garantías legales y las intervenciones del estado que protegen los más débiles".[11]

Huelga decir que en América Latina bajo esta noción inclusiva de la democracia es un asunto crucial reconocer la diversidad lingüística, cultural y religiosa, ya que numerosos conflictos tienen origen en la exclusión de dichas minorías culturales. Particularmente el reconocimiento de los pueblos indios reveló su trascendencia y su pertinencia como objeto de estudio y lucha social.

Tras el nuevo paradigma

En este contexto Touraine llama nuevo paradigma al que engloba las nuevas preocupaciones de las ciencias sociales: las dimensiones culturales. En efecto, en su obra *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui* (2005), insiste sobre la trascendencia de los aspectos culturales. Ciertamente no es un nuevo paradigma, ya que había sido estudiado por la sociología de la cultura y los llamados estudios culturales desde inicios de los ochenta, principalmen-

---

[10] Vers la démocratie culturelle? Entrevista con Alain Touraine. Sciences humaines, núm. 81, mars 1998.

[11] "La reconnaissance des droits fondamentaux serait vide de contenu si elle ne conduisait pas à donner à tous la sécurité et à étendre constamment les garanties légales et les interventions de l'État qui protègent les plus faibles" (Touraine, 1994).

te en el medio académico anglófono en el cual puede mencionarse al gran teórico británico Raymond Williams. Sin embargo, es cierto que las migraciones y las identidades han cobrado un espacio creciente y considerable en los estudios académicos de occidente.

Notas finales

Touraine es un influyente sociólogo que ha logrado sobrevivir por un largo periodo en la vida académica internacional. Es un académico que ha aportado una mirada interesante a los cambios de sociales que ha vivido. Asimismo ha sabido reformular los paradigmas que en torno a estos cambios se ha planteado la sociología.

Estudiar la obra de Alain Touraine ofrece una idea de la evolución de la sociología en el último medio siglo. La disciplina ha cambiado de manera importante, los temas, los paradigmas han sido modificados o abordados de diferente manera. Por ejemplo, los movimientos sociales han cambiado de importancia y de ángulo de análisis. Esta misma evolución de la disciplina impide encasillar a Touraine en una obra.

¿Qué tanto ha sobrevivido Touraine a esta mutación de la sociología? ¿Cómo sobrevivió a la transformación social? ¿Qué se puede rescatar de la retórica francesa que encarnó? Algunas veces la retórica francesa no se distingue por su concisión y claridad; sin embargo la visión integral, la vasta cultura y la riqueza argumentativa está presente en Touraine. Asimismo esta visión integral aunque es a veces un tanto superficial posibilita la transdisciplinariedad. De esta manera, aunque lleva a cuestas la noción de intelectual francés, ha innovado y superado la noción de la sociología superespecializada.

Quizá las limitaciones del pensador francés sean más atribuibles a la intelectualidad de su país que a él mismo. Por ejemplo los estudios culturales y sobre la identidad se desarrollaron principalmente en el mundo anglófono. Otras limitaciones son quizá propias de una sociología convencional, por ejemplo la observación de Martín Barbero (2000) en el sentido que los sociólogos conciben a la cultura

como secundaria, ligada a un tipo de actividades, objetos y prácticas. En este sentido es de gran valor la aportación de Touraine, ya que mostró una evolución sobre el rol de la cultura en su trama explicativa. Incluso en una de sus obras recientes le llama el nuevo paradigma, refiriéndose al cultural.

En su libro *Crítica a la modernidad*, Touraine afirmó que los países africanos y los latinoamericanos tienen buenas razones de dudar que todo lo que les llega de Francia o Inglaterra es expresión de la modernidad (1992: 162). De manera análoga, al leer su obra, la duda y la crítica son guías indispensables. Replantear los paradigmas desde América Latina ha sido siempre una tarea fundamental de la sociología y de las ciencias sociales. Un balance de los aportes de Touraine es positiva en más de un aspecto; ya que contribuyó a enriquecer la imaginación sociológica contemporánea al aportar estudios y reflexiones de temas pertinentes, como la modernidad y la democracia. La política y el ideal democrático fue sin duda un aporte mayor. Valorarlo críticamente desde América Latina puede y debe evitar una idealización o eurocentrismo en torno a su obra y simultáneamente contribuir a valorar la democracia.

Bibliografía

Barbero, Martín (2000). Transformations in the map, identities and culture industries, Latin American Perspectives. *Issue* 113, vol. 27, núm. 4, julio, pp. 27-48.

Castañeda, J. y H. Aguilar (2009). *Un futuro para México*. México: Punto de Lectura.

Hedges, C. (2006). *American Fascists*. Free Press: Nueva York.

Kerr, Clark (1996). On Touraine. *Journal Society*, vol 33, núm. 4, mayo.

Melucci, Alberto (1975). Sur le travail théorique d'Alain Touraine. *Revue de Sociologie Française*, núm. 16-3, vol. 16, pp. 359-379.

Nootens, G. (2004). *Désenclaver la démocratie-Des huguenots à la paix des Braves*. Montreal: Québec-Amérique.

Renan, Ernest (1882). Qu'est-ce qu'une nation? Conferencia. *La Sorbonne*.

Scott, Alan (1991). Action, movement, and intervention: reflections on the sociology of Alain Touraine. Journal article by Alan Scott. *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, vol. 28.

Todorov, T. (2008). *La peur des barbares*. París: Robert Laffont.

Touraine, Alain (1965). *Sociologie de l'action*. París: Seuil.

— (1988). *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*. París: Odile Jacob.

— (1992). *Critique de la modernité*. París: Fayard.

— (1994). *Qu'est-ce que la démocratie?* París: Fayard.

— (2000). La tercera vía: sólo un acierto publicitario. Revista *Unión*, núm. 197, p. 37.

— (2001). *Comment sortir du libéralisme.* París: LGF.

— (2005). *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui.* París: Fayard.

— (2006). Latin America. Two opposing solutions to Latin America's two-sided problem. *Envio*, núm. 304, noviembre.

Touraine, Alain y A. Renaut (2004). *Un débat sur la laïcité.* París: Stock.

Entrevistas

Conversation avec Alain Touraine. *EHESS*, 15 de mayo de 2009.

Entrevista con Alain Touraine. Sociedad y globalidad. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 2006.

Entrevista con Alain Touraine. Vers la démocratie culturelle? *Sciences Humaines*, núm. 81, mars de 1998.

[X]

Reconsideraciones sobre Anthony Giddens. Una revisión contemporánea de los conceptos de dualidad de estructura, reflexividad moderna y *relación pura*

▲

Pablo Gaitán Rossi

Anthony Giddens es una figura llamativa por su notable impacto e influencia en las ciencias sociales. Al ser uno de los teóricos más leídos –lo que se evidencia, por ejemplo, en las traducciones de varios de sus libros a más de cuarenta idiomas– su influencia le abre las puertas para ingresar en el currículum de incontables programas académicos. Además, los múltiples reconocimientos a la calidad de su trabajo –como los títulos honorarios ofrecidos por más de quince universidades, así como la condecoración inglesa de "Life Peer" en 2004, que le permite ocupar un asiento en "The House of Lords"– ayudan a calcular el impacto que tiene su obra en ciertos entornos académicos y políticos. No obstante, a pesar de su llamativa carrera, sorprende que Giddens se encuentre lejos de generar un consenso académico sobre las virtudes e incluso seriedad de su obra. Las posiciones políticas tan cercanas a las del laborismo de Anthony Blair (de quien fue asesor), al igual que su estilo de generar conocimiento sin pruebas empíricas que lo respalden, aún despiertan una animadversión explícita dentro de la comunidad especializada en ciencias sociales. Una figura polémica como Giddens, al favorecer la polarización y obstaculizar la evaluación de su obra, exige una revisión crítica y selecta de al menos algunos de sus postulados centrales y más relevantes. Esto es lo que se intentará a continuación.

Para valorar la obra de una figura multifacética como Giddens, quien ha transitado hábilmente por la academia, el gobierno e incluso el mundo editorial (como co-fundador de la prestigiosa editorial

Polity Press), lo más conveniente es comenzar por acotar y diferenciar los temas que se pretenden evaluar; por lo que se propone dividirla de manera esquemática en tres grandes rubros sobrepuestos cronológicamente.

El primero lo comprende su ambicioso esfuerzo por reconciliar diversos autores y tradiciones de teoría social que se percibían como opuestas –entre los que destacan Marx, Weber y Durkheim (Giddens, 1982, 1987)– con la intención de redefinir la arena sociológica (Giddens, 1976, 1982, 1987, 1988, 1997a); en sus palabras, busca "construir un análisis crítico de lo que ha legado al período contemporáneo la teoría social del siglo XIX y de comienzos del XX" (Giddens, 2007: 9). La obra temprana de Giddens, que corona con el texto *Las nuevas reglas del método sociológico* (1987) y anuncia su siguiente paso, lo coloca como un académico que sintetiza las ideas centrales en teoría social y, al debatirlas, busca modificarlas con la intención de superar viejas dicotomías que empantanaron la disciplina en debates aparentemente sin salida.

Un segundo rubro –clara continuación del primero y centro de este texto– se compone de sus libros más emblemáticos y originales sobre teoría social. Su erudito texto *La constitución de la sociedad* (2006), entre otras cosas, pretende resolver con la observación de una dualidad de estructura el problema sobre la mayor o menor determinación del individuo o la estructura sobre la acción social, que inevitablemente separaba a la sociología en una cómoda división del trabajo entre micro y macro-sociología. Años más tarde, como prueba de muchas de sus hipótesis previas, aportó una convincente argumentación al airado debate sobre el estado actual de la modernidad, rechazando una supuesta posmodernidad al tiempo que conseguía incorporar congruentemente diversos rasgos señalados por los promotores de ésta.

Finalmente, la tercera categoría engloba sus escritos sobre teoría política. A partir de la caída de la Unión Soviética y el auge del capitalismo liberal como única opción viable, Giddens (1999) busca sobrepasar el dilema entre la socialdemocracia clásica y el neolibera-

lismo con una tercera opción, una tercera vía, cuyo fin último sería la "Democracia cosmopolita". Sin duda alguna, su persistente defensa por la tercera vía le ha granjeado cuestionamientos incesantes, en especial por su menosprecio de las desigualdades sociales; por lo que una opinión generalizada hacia sus posiciones políticas podría resumirse de la siguiente manera: "*The third way* debe de ser uno de los peores libros escritos por un teórico social destacado" (Callinicos,[1] 1999: 80).

Dejando de lado las opiniones políticas de Giddens y la primera parte de su obra, a continuación se mostrarán los argumentos más relevantes de las dos vertientes señaladas dentro del segundo rubro y se ejemplificarán con un fenómeno paradigmático donde convergen: la *relación pura*. Finalmente se refutarán algunas aseveraciones de Giddens para concluir cómo podrían valorarse y utilizarse sus aportaciones más meritorias para la teoría social contemporánea.

Dualidad de estructura: estructuración

Hasta el momento la aportación más sistemática de Anthony Giddens a la teoría social se encuentra en su libro *La constitución de la sociedad*, donde sienta las bases para lo que denomina la teoría de la estructuración. Al responder a las posturas teóricas predominantes en la época, Giddens significativamente comienza la introducción a su gran proyecto diferenciándose del "consenso ortodoxo" que representó la obra de Parsons; donde "no hay duda de que en su proyecto teórico el objeto (la sociedad) predomina sobre el sujeto (agente humano inteligente)" (2006: 21-22). En su opinión, algunas posturas teóricas como la etnometodología, influidas por la hermenéutica y la fenomenología, se opusieron al marco de referencia de la acción y rescataron al agente. A pesar de su valioso ataque contra el objetivismo parsoniano en particular y la sociología estructural en general, "ellos mismos se inclinaron netamente hacia el subjetivis-

1 Las traducciones de los textos en inglés son mías.

mo" (*ibid*.: 22). Al momento en el que Giddens propone su teoría, "la división conceptual entre sujeto y objeto social se abría tan ancha como siempre" (*idem*.).

El proyecto de Giddens –"del que se puede argumentar que es el teórico más ampliamente citado en la tradición de la agencia y la estructura" (Berger, 2008: 310)– pretende salvar la división objeto-sujeto (o en otros términos estructura-agente) al proponer una alternativa a la observación del mundo social sin favorecer en alguno de los dos polos y minimizar al otro. Giddens considera que la manera de sobrepasar esa brecha es reconceptualizar la división misma para sustituirla por una dualidad de estructura que se acompañe de "una visión distinta de la intersección entre decir (o significar) y hacer, a fin de ofrecer una concepción novedosa de la praxis" (2006: 23). Partiendo del agente, para relacionarlas, denomina a la intersección, a ese entrelazamiento, como reflexividad. Además, el decir y el hacer del agente los categoriza como consciencia discursiva y consciencia práctica, los cuales se extienden como rutinas a lo largo de un espacio-tiempo: "la naturaleza recursiva de la vida social" (*ibid*.: 24).

> Los agentes humanos o actores –empleo estos términos indistintamente– tienen, como un aspecto intrínseco de lo que hacen, la aptitud de comprender lo que hacen en tanto lo hacen. Las aptitudes reflexivas del actor humano se incluyen en general de una manera continua en el flujo de la conducta cotidiana en los contextos de una actividad social. Pero la reflexividad opera sólo en parte en un nivel discursivo. Lo que los agentes saben sobre lo que hacen y sobre las razones de su hacer –su entendimiento como agentes– es vehiculizado en buena parte por una consciencia práctica. Una consciencia práctica consiste en todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de 'ser con' en contextos de vida social sin ser capaces de darles una expresión discursiva directa (*idem*.).

Entiende la reflexividad como el flujo constante y rutinario entre la consciencia práctica –entendida como la actuación de la estructu-

ra (o ser-con)– y la consciencia discursiva –la interpretación (limitada) del agente sobre su acto. Así, la reflexividad aporta sentido a la praxis del agente y orienta su manera de obrar, volviéndolo competente. La reflexividad, de ser necesario, puede volverse discursiva y ofrecer razones (y responsabilidades) de la acción; de igual manera, el agente puede integrar, reflexivamente, información que modifique su obrar y así ir cambiando el ser-con los otros. Planteado de otra manera, ese ser-con que regula el obrar del agente y le da sentido a su acción, también se va transformando por la reflexividad de los agentes que lo conforman al momento en que la acción se vuelve estratégica.

Giddens avanza su tesis cuando afirma que "la reflexión sobre procesos sociales de continuo ingresa en el universo de sucesos explicados, se despega de él, y reingresa" (2006: 33); se trata de un vaivén en el cual los agentes configuran las instituciones sociales, pero a la vez son regulados por ellas en un proceso de constante y simultánea producción y reproducción social.

> Decir que estructura es un 'orden virtual' de relaciones transformativas significa que sistemas sociales, en tanto prácticas sociales reproducidas, no tienen 'estructuras' sino que más bien presentan 'propiedades estructurales', y que una estructura existe, como presencia espacio-temporal, sólo en sus actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos entendidos. Esto no nos impide imaginar que las propiedades estructurales presenten una organización jerárquica en los términos de la extensión espacio-temporal de las prácticas que ellas organizan recursivamente. A las propiedades estructurales de raíz más profunda, envueltas en la reproducción de totalidades societarias, denomino principios estructurales. Y las prácticas que poseen la mayor extensión espacio-temporal en el interior de esas totalidades se pueden denominar instituciones [...] Una de las tesis principales de la teoría de la estructuración es que las reglas y los recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, al mismo

tiempo, los medios para la reproducción sistémica (la dualidad de estructura) (*ibid.*: 54-55).

La propuesta de Giddens consiste en abandonar los paradigmas ortodoxos de las ciencias sociales donde predomina la estructura o el individuo. En lugar de ello, sugiere observar la interacción que afecta ambos extremos al alterarlos. La manera de mirar las prácticas de los agentes sería, entonces, por medio de principios estructurales –como reglas y recursos y ya no estructuras reificadas– que constriñen al agente en cuanto que lo preceden y lo exceden, pero que el agente, mediante la reflexividad, puede interpretar cotidianamente y poco a poco contribuir a su modificación y remodelamiento. Un aspecto central de la dualidad de estructura implica que los principios estructurales no sólo constriñen la acción del sujeto, sino que lo habilitan como un agente competente: "En la reproducción de propiedades estructurales [...] los agentes también reproducen las condiciones que hacen posible esa acción. Estructura no existe con independencia del saber que los agentes poseen sobre lo que hacen en su actividad cotidiana" (2006: 62).

Si bien el énfasis en la agencia sobre la fuerza de la estructura puede llevar a malinterpretar a Giddens en cuanto a entenderla como un "receptáculo para un vago sentido de la libertad humana o volición individual dentro de un modelo más amplio" (Hitlin y Elder, 2007: 171), el argumento se vuelve injustificado ante el planteamiento de la dualidad de estructura: no se favorece ni se demerita a ninguna de las partes, se observan las relaciones que las posibilitan.

El término estructuración describe la interacción entre la estructura y el agente que reflexivamente permite mantener rutinas, pero invita a dejar de mirar objetos desde una posición solipsista de sujeto y comenzar a interpretar procesos y relaciones susceptibles de cambio y movimiento en las que el mismo observador se encuentra inmerso. A partir de este planteamiento, la bidireccionalidad de influencia entre las instituciones y los agentes reflexivos obliga a prestar la misma atención a ambas partes de manera simultánea,

dejándolas de ver como dos partes, con el objetivo de entender las consecuencias de su interacción para las prácticas sociales.

Modernización reflexiva

El término *posmodernidad* tuvo como mérito detonar el debate sobre la modernidad con el afán de comprender diversas dinámicas sociales que se presentían eran distintas a las que se enfrentaron los clásicos de la filosofía o la sociología. Algunos creyeron que las diferencias de la segunda mitad del siglo XX con respecto al periodo anterior a las grandes guerras implicaron una etapa distinta (Casullo, 2004); lo cual, de cierta manera, era correcto, mas no preciso, porque su análisis se centró en una visión evolucionista que convenientemente ignoró otros procesos que más que desaparecer, aceleraban.

Ante este debate, Ulrich Beck y Anthony Giddens –entre otros– propusieron una tesis inversa a la de la posmodernidad: "la posibilidad de una (auto)destrucción creativa de toda una época: la de la sociedad industrial. El 'sujeto' de esta destrucción creativa no es la revolución, ni la crisis, sino la victoria de la modernización occidental" (Beck, 1997: 14). Bajo esta idea, los fenómenos contemporáneos se explicaron como una radicalización de los principios básicos de la modernidad hasta el punto en que terminaron por cuestionar esos mismos principios y con ello modificaron las distintas instituciones modernas. La posmodernidad, como crítica de la modernidad, expresa la actitud moderna por excelencia y no algo distinto. La crítica se convirtió en una prueba de la reflexividad: la modernidad mirándose a sí misma para cambiar. Desde esta perspectiva, puede interpretarse que en lugar de observarse una nueva etapa, "tiene sentido verla como un intento de la Modernidad empezando a comprenderse a sí misma, y no como un intento de superar a la Modernidad como tal" (Giddens, 1990: 54).

Giddens plantea la modernidad, en gran medida, como contraste con lo que denomina genéricamente *Tradición*. La *tradición* –como la entiende Giddens– es un "medio de organización de la memoria

colectiva" (1997b: 84); implica un ritual para preservarla mientras reconstruye el pasado sobre la base del presente; y (a diferencia de la costumbre) posee "un carácter vinculante que combina un contenido moral y emocional" (*idem*). La *modernidad*, en oposición, reconstruye la *tradición* en la medida en que la disuelve para legitimar el poder de sus instituciones. Giddens, como reemplazo a la tradición, habla de *sociedad postradicional*; sociedad en la que la naturaleza ha llegado a su fin por estar completamente transfigurada por la intervención humana (entorno creado). En este caso, la *modernidad* sí implicaría un corte (aunque discontinuo) con el mundo anterior debido a que cambia radicalmente al hombre; es un corte donde se crean nuevas instituciones y se dejan atrás los considerados viejos ídolos.

La modernidad nació como una pulsión destructiva de la tradición y la naturaleza; su agudización la obliga a preguntarse por los supuestos con los que justifica sus cimientos y por ello la lleva a destruirse a sí misma, precisamente porque continúa triunfando. La propuesta de estos autores es que la modernidad tardía está exhausta y no para de cuestionar reflexivamente sus propios fundamentos; lo cual ofrece un nuevo panorama teórico y empírico, mas no entraña la muerte de la modernidad.

Ante el fin de la *tradición* y el advenimiento de la *modernidad*, Giddens, al analizar las consecuencias y la vigencia de las instituciones modernas en sus momentos tardíos y asumiendo que en la actualidad prevalece una "desorientación generalizada" (1990: 16), repite una nueva versión de la pregunta formulada por Adorno y Horkheimer: "¿Por qué […] vivimos actualmente en un mundo desbocado, tan diferente del vaticinado por los pensadores de la Ilustración? ¿Por qué la generalización de la 'dulce razón' no ha producido un mundo sujeto a nuestra predicción y control?" (*Ibid*.: 142).

Para abordar la pregunta anterior, Giddens sugiere una interpretación de la modernidad que responda a dos características que prevengan de cometer los errores que condujeron a un atolladero los análisis anteriores. En primer lugar, aboga porque sea *discontinua*, es decir, que no responda a un drástico evolucionismo social y por tanto

reconozca, simultáneamente, que algunos aspectos de la *modernidad* no se desarrollaron de la misma manera en distintas regiones y que si bien algunas características modernas parecen estar desapareciendo o mutando, no sucede lo mismo con el resto, que pueden estar sufriendo un proceso distinto. Además argumenta que el análisis debe ser multidimensional: mientras rechaza las dinámicas únicas y predominantes, las integra de tal manera que se favorezcan las que contemplan la diversidad de las instituciones. Giddens (1990) ambiciona con este método unificar posturas que no necesariamente convergen en el plano de sus análisis, pero que no deben permanecer divorciadas sino complementar la radiografía de la modernidad.

Una vez planteadas sus previsiones metodológicas, Giddens continuó con la tesis mediante la que se propuso esclarecer el estado actual de la modernidad; esto es, que algunas de sus características se universalizan y radicalizan como nunca: experimentamos su generalización e intensificación, mas no su aparición. Giddens resalta, en primer lugar, que la creciente dinámica de las consecuencias de la modernidad implica un ritmo de cambio acelerado. Pero, simultáneamente, esta velocidad del cambio está acompañada de una progresiva expansión, donde el ámbito del cambio de las consecuencias de la modernidad se amplía: rasgos que antes pertenecían exclusivamente a un lugar específico (Europa), ahora se comparten en múltiples ámbitos (mundo), aunque sea en condiciones desiguales (Giddens, 1990).

En cuanto al mayor dinamismo de las instituciones modernas, Giddens identifica tres elementos que, a pesar de diferenciarlos analíticamente, se encuentran entrelazados y determinan la manera en que se ha desarrollado y acelerado la modernidad: la separación de tiempo y espacio, el desanclaje y la reflexividad; los tres atravesados por el concepto de fiabilidad; y en un contexto cada vez más global que se rige cada vez menos por las fronteras territoriales (*idem.*).

La separación del tiempo y el espacio es el mecanismo con el que se inaugura la modernidad y se sientan las bases de sus posteriores consecuencias; su momento fundante sería la popularización de la

escritura y el reloj para dar lugar a una serie de separaciones: pasado-presente-futuro, tiempo vacío y espacio vacío, y entre espacio y lugar; representa una clara ruptura con la tradición hacia la modernidad simple o sociedad postradicional.

El segundo mecanismo que marca una clara diferencia frente al mundo anterior a la Ilustración (y en gran medida es consecuencia del primero) es el del desanclaje: si antes el hombre premoderno vivía en entornos naturales de enorme fiabilidad al estar arraigado a una comunidad local (lugar), interconectarse por medio de relaciones de parentesco, creer en cosmologías religiosas que le aportaban certezas y funcionar bajo un tiempo reversible, el de la tradición, ahora, en cambio, el hombre moderno se enfrenta a un entorno creado, orientado hacia el futuro, donde las relaciones sociales se han 'despegado' de sus contextos sociales de interacción para reestructurarse en intervalos espacio-temporales indefinidos donde predominan las relaciones personales y la fiabilidad se sostiene de los sistemas abstractos.

La reflexividad, como tercer mecanismo, consiste en examinar y preguntarse constantemente sobre las prácticas sociales mismas; es el intento interminable –al introducir incesantemente la duda como método– por esclarecer esas prácticas novedosas y en constante cambio; sólo que la reflexividad implica un cuestionarse que, al hacerlo

> […] altera su carácter constituyente […] es introducida en la base misma del sistema de reproducción de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro. La rutina de la vida cotidiana no tiene ninguna conexión intrínseca con el pasado y queda a salvo siempre que lo 'que se ha hecho siempre' coincida con aquello que pueda ser defendido –a la luz de nuevos conocimientos–, como cuestión de principios (Giddens, 1990: 46).

La reflexividad, para Giddens, es el procedimiento mediante el cual el conocimiento reencuentra constantemente al agente –no siempre discursivamente– y de esta manera lo altera. De nuevo se observa a la reflexividad en la intersección entre consciencia discur-

siva y consciencia práctica para entender a la rutina, sólo que ahora se analiza como un rasgo propiamente moderno, uno de los mecanismos estructurales que la regulan y que también se radicaliza.[2] La reflexividad es el mecanismo que mantiene la rutina moderna al enlazar el pasado con el futuro, pero también, al incorporar constantemente nuevos elementos, impide su idéntica recursividad y permite la incursión de cambios (estratégicos) de cara a un futuro irrepetible y desconocido.

Giddens muestra que la rutina permanece en la modernidad, pero ahora es mucho más frágil que la rutina tradicional sostenida en un *tiempo reversible* o cíclico, ya que ahora el futuro se presenta como abierto, obligando al agente a funcionar con una racionalidad de riesgo y por tanto forzado a absorber fuertes cargas de ansiedad.

Una transformación de la intimidad

Giddens, en las conferencias dictadas en Stanford sobre las Consecuencias de la modernidad (1990), no sólo buscó implantar una nueva interpretación de la modernidad tardía y una explicación sobre la desorientación generalizada de los agentes dentro de un mundo dependiente de los sistemas expertos, también intentó poner a prueba la tesis de la dualidad de estructura con el fenómeno

---

[2] Giddens utiliza el término de reflexividad al menos en dos sentidos: el primero se refiere a la penetrante característica de las sociedades en la modernidad tardía donde el desarrollo social se basa en la constante revisión de prácticas sociales a la luz de nuevo conocimiento experto; y el segundo, muy ligado al primero, se refiere al conocimiento generado por las ciencias sociales que al ser inyectado de nuevo en su objeto de estudio lo modifica, ya que sus "objetos" son agentes competentes obligados a revisar su acción. El presente texto se enfoca en el primer sentido, mientras el segundo tiene consecuencias epistemológicas importantes que Giddens revisa con su concepto de "doble hermenéutica" (2006 y 2007). Para una revisión más detallada ver Mesny, 1998.

de la transformación de la intimidad. En estas conferencias adelantó la tesis a la cual posteriormente le dedicaría todo un estudio (Giddens, 2004): "existe una conexión directa (aunque dialéctica) entre las tendencias globalizadoras de la Modernidad y lo que llamaré la transformación de la intimidad en el contexto de la vida cotidiana" (Giddens, 1990: 110). Con esta aseveración, Giddens pretendió demostrar que los fenómenos más generales (o estructurales) tienen una influencia directa en los aspectos más íntimos de los agentes; y viceversa, las acciones que se perciben como más privadas, tienen una incidencia inmediata en el cambio de los principios estructurales que los constriñen y habilitan.

En la modernidad simple, la familia, la religión y el estado modelaron las relaciones personales y normalizaron la intimidad, lo que permitió que la confianza en la estabilidad de dichas instituciones garantizara la seguridad que aseguraba la continuidad de, por ejemplo, las relaciones de pareja. Sin embargo, la modernidad, con su crítica incesante a las tradiciones y mediante una intensa reflexividad de la cotidianidad, cuestionó los fundamentos de esas instituciones –como la división sexual del trabajo– e impugnó los límites o mandatos que exigían –como la heteronormatividad. Como consecuencia de ello, el desanclaje se fue radicalizando en un proceso que socavó significativamente las instituciones que le aportaban seguridad al individuo. Siguiendo a Giddens, las conquistas de libertad y la pérdida de seguridad institucional han ido sustituyendo, en las relaciones de pareja, al matrimonio tradicional por la *relación pura*, el "prototipo de las nuevas esferas de la vida personal" (1991: 6).

En la *relación pura* "los parámetros externos se han disuelto: la relación existe solamente por las recompensas que la relación como tal ofrece. En el contexto de la pura relación, la confianza sólo se puede movilizar por un proceso de apertura mutua" (*idem.*). La confianza ya no se obtiene de la estabilidad de los soportes externos que ofrecían las instituciones de la primera modernidad y aseguraban una trayectoria vital normal; por lo que la confianza en la estabilidad ya no puede garantizarse, no se puede considerar como dada. En la *re-*

lación pura, la confianza debe trabajarse día con día sobre la base de una intimidad autorreferencial, abierta al futuro, sin guías precisas o garantías de duración (*ibid*.: 96). Así, el matrimonio se convierte cada vez más en una relación iniciada y mantenida cotidianamente por la satisfacción emocional que se deriva del contacto con el otro y ya no se sustenta en un mandato impuesto por condiciones sociales externas. La *relación pura*, mientras más se base exclusivamente en sí misma, más dependerá del compromiso y del constante cuestionamiento reflexivo, de una auto-examinación de la pareja, del: "¿Está todo bien?" (*ibid*.: 91). Al emanciparse de viejas cadenas y plantear una relación autónoma con un importante grado de igualdad, el agente también se enfrenta a un futuro incierto, sin referentes institucionales que lo orienten; lo que le genera un monto importante de ansiedad al cambiar de trayectorias normales a trayectorias individualizadas y de riesgo (Beck y Gershewin, 2003). En la *relación pura*, cualquiera puede romper el compromiso en cualquier momento.

Con la *relación pura*, Giddens considera demostrar el proceso de estructuración; desde su óptica, el proceso de emancipación sexual de la modernidad es entendido "como la posibilidad de la democratización radical de la vida de las personas. Quien dice emancipación sexual, a mi entender, dice democracia sexual" (2004: 165). Giddens se esfuerza por mostrar los paralelismos entre democracia y *relación pura* cuando resalta aspectos comunes como la autonomía; la determinación de las condiciones de asociación; los derechos y obligaciones decididos por los actores mismos y ya no impuestos desde fuera; el imperativo de la comunicación abierta y libre; y, en general, toda una nueva relación con la autoridad y con respecto a la responsabilidad de los propios actos; siempre con el frágil sustento de una confianza negociada diariamente con el otro (*idem*.). Giddens consideró realizada su tesis cuando mostró que el avance de la democracia se acompañó de la *relación pura* y, concomitantemente, la *relación pura* permitió el avance de la democracia; en una simultánea democratización de las relaciones más globales y más íntimas en la modernidad tardía.

¿Democratización de la intimidad?

Uno de los cuestionamientos más letales y para muchos definitivo de la obra de Giddens es la ausencia de investigación empírica propia que demuestre sus aseveraciones teóricas basadas en investigaciones bibliográficas. Por ejemplo, Fuller (2000) no sólo le reprocha su limitación empírica, sino que argumenta que toda su metodología bibliográfica lo lleva a perder su "crítica social", ya que sus opiniones optimistas, basadas en un eufemístico "realismo utópico" (Giddens, 1990), con facilidad confunden "el tratamiento de lo estadísticamente normal con lo normativamente deseable que conlleva una interpretación acorde" con la confusión (Fuller, 2000: 515).

Sin embargo, los textos de Giddens, aún cuando se basan en estudios ajenos –como el de Shere Hite de 1988, "Women and love", utilizado para teorizar sobre la *relación pura*– están cargados de la suficiente verosimilitud como para invitar a una legión de investigadores a comprobarlos y refutarlos (Gross y Simmons, 2002). Giddens elude subrepticiamente esos ataques al insinuar que tan sólo muestra los vectores de análisis, que su intención no es comprobar sino que, como en el caso de la *relación pura*, pretende indicar que "los lazos sexuales razonablemente durables, los matrimonios y las relaciones de amistad, todas tienden a aproximarse hoy a la *relación pura*" (1991: 87, las cursivas son mías).

Ahora bien, si se asume que la *relación pura* es el fenómeno elegido por Giddens como demostración tanto de la tesis de la dualidad de estructura por su relación bidireccional con la democracia como la de la intensificación de las consecuencias de la modernidad en una expresión de desanclaje radicalizado, entonces ¿al validarla o refutarla se estarían legitimando o pulverizando dos de los principales pilares de su obra?

Neil Gross (2005) señala que la tesis de una destradicionalización de la intimidad es plausible si se observan estudios que muestran cómo se han reconfigurado las relaciones personales en los últimos cincuenta años; por ejemplo, en Estados Unidos (y en algunos aspec-

tos también en México), la sexualidad precoz es más común mientras el matrimonio se pospuso varios años, la tasa de matrimonios descendió mientras la de divorcios se elevó, la gente se involucró en mayor medida en relaciones íntimas que años antes se sancionarían socialmente (como uniones libres, uniones homosexuales, crianza de hijos sin matrimonio, entre otras) y comenzaron a ser más comunes nuevos arreglos familiares –como los hogares uniparentales o reconstruidos– comenzaron a ser más comunes sin estigmatizarse como disfuncionales. A partir de esta evidencia estadística, concluir que se observa una auténtica revolución en las relaciones personales y familiares se convierte primero en una tentación y luego en una obviedad.

Sin embargo, Gross demuestra que por atractiva que parezca la tendencia de la *relación pura* que erosiona la tradición, incluso en Estados Unidos, se encuentra lejos de prevalecer por dos razones centrales. La primera es que las tradiciones no se erosionaron. La vigencia de su función reguladora aún es palpable, según la definición de Gross: "las tradiciones reguladoras son aquellas que implican la amenaza o expulsión de un individuo de una comunidad moral si ciertas prácticas consideradas como centrales para la identidad histórica de la comunidad fallan en su cumplimiento" (2005: 288). Aún con la modernidad radicalizada, Gross encontró que formar una familia seguía siendo la expectativa de la mayoría; el divorcio, aunque frecuente, seguía generando rechazo; y cualquier divergencia de la división sexual del trabajo tradicional aún despertaba sospecha en los otros. En México, el mandato por continuar con la familia tradicional (con una división desigual de poder, trabajo, recursos y responsabilidades entre los géneros) es notorio, por una parte, en la culpa de las mujeres por trabajar y descuidar sus obligaciones maternas y domésticas, lo que conduce a una doble jornada y, por otra, de la muy escasa participación del varón en las labores domésticas y de cuidado, lo que perpetúa la tradicional división sexual del trabajo (Rojas, 2007). Al menos en México, las nuevas configuraciones familiares se acompañan de las expresiones más retrógradas de la tradición, como los asesinatos misóginos (Monárrez, 2007) o los ho-

mófobos (Mercado, 2009) en el extremo de un continuo de violencia cotidiana. Las conclusiones de Gross sugieren que la debilidad del argumento de Giddens sobre la *relación pura* se encuentra en su falla para seguir de manera rigurosa la dualidad de estructura: frente a las florecientes posibilidades habilitadoras de la modernidad minimiza el constreñimiento de los principios estructurales de la *tradición*.

La segunda razón pretende dar respuesta al problema que implica conciliar la tesis de la destradicionalización de la intimidad con el dato de que para los jóvenes de México (supuestamente el estrato más moderno), precisamente la familia es la institución más valorada (*Encuesta Nacional de Juventud*, 2005) ¿Cómo conciliar la tesis del desanclaje con la afirmación de los investigadores encargados de interpretar la *Encuesta Nacional de Juventud* de que "sorprendentemente, tanto hombres como mujeres piensan de manera similar que sus padres en casi todos los elementos evaluados" (*ibid*.: 22)?.

Ulrich Beck, en una entrevista sobre su tesis de la individualización (2003), sugiere que esas respuestas hacen referencia a una categoría "zombie", es decir, a términos que siguen vivos como categorías de análisis pero que murieron como instituciones. Gross propone lo contrario: aún cuando algunas prácticas íntimas cambian y parecen desparecer la institución familiar, el ideal hegemónico tradicional con el que se rigen esas prácticas continúa vivo; "el que haya alguna evidencia de que esta tradición [la de la familia tradicional] está en declive, no significa que la reflexividad, entendida como agencia creativa e ilimitada, corra a llenar ese vacío" (2005: 288). Para Gross la tradición construye significados hegemónicos en la sociedad que funcionan como guía para sus miembros y aportan sentido a sus acciones. Resulta sencillamente imposible abandonar del todo la tradición, las normas de cohesión y los elementos simbólicos tradicionales que continúan vigentes; si la destradicionalización fuera tan drástica, como sugiere Giddens, sería "imposible para los agentes salirse de los círculos hermenéuticos en los cuales se encuentran arraigados [embedded]" (*ibid*.: 293). Los ideales hegemónicos o

identidades culturales (Loseke, 2007) no sólo ofrecen el sentido necesario para ser un agente competente, sino que se convierten en las guías que orientan o habilitan, es decir, representan las metas por conquistar que pueden (o no) terminar en trayectorias normales: los jóvenes todavía desean una relación romántica que culmine en el matrimonio (tradicional) y con base en ello deciden sus relaciones de noviazgo.

La *relación pura*, aún cuando responde a ciertas "tendencias" con una correspondencia estadística, pareciera no sostenerse completamente. Una relación que se basa en un compromiso de igualdad y acepta la autonomía del otro es ciertamente un ideal moderno, pero aún lejos de cumplirse. El hecho de que aparezcan nuevas configuraciones familiares no significa que la familia haya perdido su fuerza coercitiva y habilitadora; afirmar lo contrario, sería como argumentar que el ingreso masivo de las mujeres a la fuerza de trabajo supuso una igualdad de género: las habilitó como nunca antes para usar sus recursos económicos, pero aún se mantienen los principios estructurales que las obligan a las labores domésticas y de cuidado sin ayuda del varón. Sin igualdad de género (o equidad social) –por usar sólo un criterio– la *relación pura* como intimidad democrática es una utopía con ciertos visos de realismo:

> Hay poca evidencia en mi trabajo o en el de otros estudios de una reconfiguración sistemática de las identidades de género o de algún patrón claro de que la reflexividad conduzca a la destradicionalización del género [...] La evidencia que emerge de este estudio empírico resalta la separación entre las teorías de la reflexividad y la realidad profesional y personal de las mujeres en diferentes contextos sociales, culturales y nacionales (Brooks, 2008: 556).

Conclusiones

Como se puede observar, desacreditar empíricamente la idea de la *relación pura* y argumentar que ahora se puede superar el entrama-

do teórico de Giddens no es una tarea demasiado complicada. Con todo y que existe alguna evidencia empírica en su contra, ¿realmente se ha refutado lo suficiente el análisis de Giddens como para afirmar que está equivocado y jubilarlo? Aun cuando las críticas al sustento teórico de las formulaciones de Giddens sean completamente válidas (siempre se le podrá increpar por no trabajar como Bourdieu), desechar su obra de un plumazo significa perder con ello el enorme valor de su visión sociológica.

Con respecto al argumento sobre la tradición reguladora, se puede subrayar que Gross le da la razón a Giddens en su rechazo a decretar una posmodernidad, pero se cuestiona la capacidad destructora de la modernidad hacia la tradición y las instituciones que caracterizaron a la modernidad temprana, como la familia. Giddens probablemente acierta al destacar la "desorientación generalizada" frente a la transformación paulatina y discontinua de las instituciones, pero equivoca el diagnóstico de una sociedad postradicional completamente desarraigada. La reflexividad moviliza hacia el cambio institucional frente a un futuro abierto, pero la ansiedad ante la ausencia de referentes de sentido institucionales los retrasa e impide su completa radicalización. Giddens cometió la misma equivocación que le señala a los teóricos del posmodernismo: una visión evolucionista. Cualquier lectura o prueba de las tesis de Giddens deberá distinguir cuidadosamente entre la fotografía contemporánea y los pronósticos de un futuro imaginado.

El argumento de las representaciones hegemónicas de la tradición que regulan la modernidad muestra los límites de la reflexividad ante los principios estructurales reforzados por prácticas profundamente arraigadas. Además evidencian que la reflexividad es neutra y no sólo incentiva el cambio, sino el mantenimiento del *status quo* a partir de la información social en la que se esté en condiciones de introyectar. Las representaciones hegemónicas de la tradición no cancelan la función de la reflexividad, sino que sugieren el enorme costo de una *relación pura* absolutamente autorreferencial y evidencia la dificultad de encontrar sentido a la acción social cuan-

do sólo se mira hacia el interior. Ningún agente –competente o no– puede encontrar sentido a su acción cuando se basa exclusivamente en su biografía; aun cuando lo experimente de esa manera. La lección del impulso destructor de la modernidad está en que las raíces no sólo constituyen un lastre cargado de desigualdad e ignorancia sino una de las principales fuentes de sentido contemporáneas que aún mitigan la ansiedad en un mundo social que cada vez confunde más al agente.

Giddens es un pedagogo de teoría social muy eficaz (2001) que al ofrecer marcos de entendimiento y criterios para resolver, mediar y –con suerte– resolver debates clásicos abrió líneas de investigación fructíferas. Las ideas de Giddens son relevantes para la teoría social en la medida en que determinan las bases con las que se piensan algunos problemas sociales vigentes, como la democratización de las relaciones de pareja. A fin de cuentas, señalar "tendencias" sociales plausibles detona debates que reviven la disciplina sociológica.

A partir de la discusión anterior, resulta notable la frescura que aún tienen los estudios que convergen con los fenómenos enmarcados por Giddens. Entre las "tendencias" mencionadas, destacan las reflexiones e investigaciones que buscan probar los equilibrios con los que se asume la dualidad de estructura y las posibilidades o restricciones de cambio institucional en múltiples niveles; desde los locales y enfocados en la normalidad de la trayectoria del agente (Berger, 2008) o su relación con categorías estructurales que se consideraba determinaban su acción (Showers, 2008); hasta los más globales centrados en la reflexividad de movimientos fundamentados en las políticas de identidad (Berenstein, 2005) o sexualidad (Butler, 2008). De igual forma, mantienen su vigencia los estudios sobre los cambios en las instituciones que se moldean según el estado de la *tradición*, la modernidad (Elliot, 1995) o cualquier signo de la *posmodernidad* por venir.

Tal vez en el futuro uno de los méritos que se le reconozcan a Giddens sea el de resistirse precisamente a esa sociología de medio rango (Merton) que sólo toma como verdaderos aquellos resultados

extraídos del poder fragmentador de la estadística o de la paciente recolección de información cualitativa que generalmente limitan la escala de las conclusiones. Puede ser que se acepte que la misma noción de dualidad de estructura se resiste a ser observada mediante una rejilla numérica o un microscopio social –con lo cual replicaría la impugnada división entre macro y micro sociologías– y así se renuncie a la búsqueda del ejemplo paradigmático que zanje el debate sobre el estado de la modernidad. Si esto sucediera, probablemente Giddens ganaría el reconocimiento de ofrecer una de las últimas visiones generales de la sociología que aún consigue explicar (o hipotetizar) de manera convincente los grandes cambios sociales al tiempo que ofrece un marco conceptual para organizar fenómenos específicos. En un sentido, la utilidad de Giddens está en provocar lo suficiente a los investigadores como para despertar el ímpetu de los matices y las precisiones. Paradójicamente, al evitar especializarse demasiado, obliga a los expertos a apuntalarlo.

Concluir si los conceptos de dualidad de estructura, desanclaje, reflexividad o *relación pura* siguen vigentes depende del tipo de estudios o enfoques que se elijan para refutarlos o avalarlos y el tipo de "objetividad" con el que se funcione (Abend, 2006). Ante los estudios citados, siempre se podrá contra-argumentar que Giddens se opuso al evolucionismo implícito en la palabra destradicionalización, por lo que la lectura de sus críticos deja de lado su análisis discontinuo y multidimensional. Ante este estéril panorama, la tentación de un juicio definitivo sobre la obra de Giddens se aleja del objetivo de este texto.

Al resaltar las ideas centrales de su obra se buscó contar acerca de un pensamiento sociológico que permite valorar en su justa medida los fenómenos que Giddens pretende describir. Giddens no es el tipo de académico que invita a replicar una investigación, sino el teórico que ofrece herramientas para comprender los resultados. De hacer caso a Abend, es probable que en México, a diferencia de Estados Unidos, Giddens resulte uno de los teóricos más atractivos precisamente por nuestra manera de hacer sociología, de nuestros criterios

epistemológicos que nos llevan a tomar como verdad los textos que muestran tendencias aunque no las prueben; ya que según demuestra, "los sociólogos mexicanos cuentan, mientras los sociólogos de Estados Unidos muestran" (2006: 14). Al asumir nuestros esquemas epistemológicos debemos tomar la obra de teoría social de Giddens como una apasionante mirada del mundo social que construimos y como una sofisticada invitación para completarla.

Bibliografía

Abend, G. (2006). Styles of sociological thought: sociologies, epistemologies, and the Mexican and US Quests for truth. *Sociological Theory* 24 (1): 1-41.

Beck, U. (1997). La reinvención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva. U. Beck, A. Giddens y S. Lash, eds. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, España: Alianza Editorial.

—, A. Giddens y S. Lash, eds. (1997). *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, España: Alianza Editorial.

— y E. Gershewin-Beck (2003). *La individualización*. Barcelona, España: Paidós.

Berger, R. (2008). Agency, structure, and the transition to disability: a case study with implications for life history research. *The Sociological Quarterly* (49): 309-333.

Bernstein, M. (2005). Identity politics. *Annual Review of Sociology* (31): 47- 74.

Brooks, A. (2008). Reconceptualizing reflexivity and dissonance in profesional and personal domains. *The British Journal of Sociology* (59-3): 539- 559.

Butler, J. (2008). Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology* (59-1): 1-23.

Callinicos, A. (1999). Social theory put to the test of politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens. *New Left Review* (236): 77-102.

Casullo, N., comp. (2004). *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires, Argentina: Retórica Ediciones.

Durkheim, Émile (1993). *Escritos selectos. Selección e introducción de Anthony Giddens*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

Elliot, A. (1995). Symptoms of globalization: or, mapping reflexivity in the postmodern age. *Political Psychology* (16- 4): 719-736.

Encuesta Nacional de Juventud 2005. Resultados preliminares (mayo de 2006). Recuperado el 30 de septiembre de 2009 en: sic.conaculta.gob.mx/centrodoc_documentos/292.pdf

Fuller, S. (2000). A very qualified success, indeed: the case of Anthony Giddens and british sociology. *Canadian Journal of Sociology* (25-4): 507-516.

Giddens, A. (1976). *Política y sociología en Max Weber*. Madrid, España: Alianza Editorial.

— (1982). *Classes, power and conflict: classical and contemporary debates*. Berkeley, California: University of California.

— (1987). *Social theory and modern sociology*. Stanford, California: Stanford University Press.

— y J. Turner (1988). *Social theory today.* California, EUA: Stanford University Press.

— (1990). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, España: Alianza Editorial.

— (1991). *Modernity and self-identity. Self and society in the late modern age*. Stanford, California: Stanford University Press.

— (1997a). *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona, España: Paidós.

— (1997b). Vivir en una sociedad postradicional. U. Beck, A. Giddens y S. Lash, eds. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid, España: Alianza Editorial.

— (1999). *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*. Buenos Aires, Argentina: Taurus.

— (2001). *Sociología*. Madrid, España: Alianza Editorial.

— (2004). *La transformación de la intimidad*. Madrid, España: Cátedra.

— (2006). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

— (2007). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.

Gross, N. (2005). The detradictionalization of intimacy reconsidered. *Sociological Theory* (23- 3): 287-311.

Gross, N. y S. Simmons (2002). Intimacy as a double edge phenomenon? An empirical test of Giddens. *Social Forces* (81- 2): 531-555.

Hitlin, S. y G. Elder (2007). Time, self, and the curiously abstract concept of agency. *Sociological Theory* (25-2): 171-191.

Loseke, D. (2007). The study of identity as cultural, institutional, organizational, and personal narratives: theoretical and empirical integrations. *The Sociological Quarterly* (48): 661- 688.

Mercado, J. (2009). La homofobia y los crímenes de odio en México. *Sociológica*, 24-69: 136- 156.

Monárrez, J. (2007). Las asesinadas de Ciudad Juárez. Un análisis del feminicidio sexual serial de 1993 a 2001. M. Lamas, ed. *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo xx.* México: Fondo de Cultura Económica.

Mondragón, J. (2009). Intolerancia a la diversidad sexual y crímenes por homofobia. Un análisis sociológico. *Sociológica* (24-69): 123-156.

Rojas, O. (2007). Criar a los hijos y participar en las labores domésticas sin dejar de ser hombre: un estudio generacional en la ciudad de México. A. Amuchástegui y I. Szasz, eds. *Sucede que me canso de ser hombre… Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México.* México: El Colegio de México.

Showers, V. (2008). What, then, is the African American? African and Afro-Caribbean identities in black America. *Journal of American Ethnic History* (28-1): 77-103.

Sobre los autores

Pablo Gaitán Rossi. Licenciado en Psicología y Maestro en Sociología por la Universidad Iberoamericana, Sede Santa Fe. Su tesis de grado la realizó en 2008 con el título "Identidad como reflexividad" a partir de algunas ideas de Anthony Giddens. Actualmente es académico de tiempo completo de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y coordina el Programa de Atención Estudiantil Universitaria de la misma casa de estudios.

Jorge Galindo. Doctor en Sociología, Ciencia Política y Psicología Social por la Universidad Ludwig-Maximilian de Munich. Profesor investigador adscrito al Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Entre sus publicaciones se encuentran: *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología* (2008) y *Comunicación, cuerpo, tecnología: una aproximación teórico-sociológica al orden social* (2010).

Eduardo Hernández González. Profesor e investigador del Departamento de Política y Sociedad del Centro Universitario de la Ciénega, de la Universidad de Guadalajara, con sede en Ocotlán, Jalisco. Psicólogo y maestro en filosofía por la Universidad de Guadalajara, candidato a Doctor por la Universidad de Oviedo, España. Ha participado en varios libros colectivos en temas relacionados con la calidad de vida, la justicia ambiental y el florecimiento humano.

Fernando Miguel Leal Carretero. (n. 1954, doct. 1983, Universidad de Colonia, Alemania). Profesor e investigador de la Universi-

dad de Guadalajara (México) desde 1983. Autor de más de cien artículos en revistas o capítulos de libros. Publicaciones más recientes como autor: *Diálogo sobre el bien* (2007), *Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias* (2008), *Lecciones elementales de lingüística para profesionales de la educación especial* (2009). Como coordinador: *Cómo se hacen las ciencias sociales* (2008), *Introducción a la teoría de la argumentación* (2010). Áreas de estudio: filosofía del lenguaje; ética y teoría general de los valores; historia, filosofía y metodología de las ciencias sociales y cognitivas; economía política; teoría lingüística general; lingüística aplicada al estudio de las trastornos en el desarrollo del lenguaje.

Paulina Martínez González. Licenciada en Sociología y maestra en Ciencias Sociales. Actualmente estudia el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara. Es profesora de tiempo completo del Departamento de Política y Sociedad del Cuciénega. Sus líneas de investigación giran en torno a "Cultura política y movimientos sociales", "Conflictos ambientales y movimientos sociales". Es autora del libro *Cultura política, emociones y democracia. El movimiento por el 28 de mayo*, editado por la Universidad de Guadalajara (2009).

Raúl Medina Centeno. Doctor en Psicología Social por la Universidad Complutense de Madrid, España, con una estancia postdoctoral en la Universidad de Cambridge, Inglaterra. Autor de más de una veintena de trabajos, de los cuales destacan: Debates y tensiones entorno al construccionismo social; La diversidad familiar en la teoría social; El modelo sistémico en un mundo globalizado; Nuevas tendencias narrativas en la terapia familiar: de la epistemología al cambio, entre otros. Es profesor-investigador del Centro Universitario de la Ciénega de la Universidad de Guadalajara, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, presidente honorífico del Instituto Tzapopan y co-director de la *Revista Mexicana de Investigación en Psicología*.

Ana Cecilia Morquecho Güitrón. Profesora del Centro Universitario de la Ciénega, perteneciente a la Universidad de Guadalajara. Es-

tudió la Licenciatura en Psicología y la Maestría en Ciencias Sociales en la propia Universidad de Guadalajara y se doctoró en Oviedo, España, en Cooperación e Intervención Social.

Jorge Ramírez Plascencia. Profesor investigador de la Universidad de Guadalajara, adscrito al Departamento de Sociología. Estudió la Maestría en Sociología en la Universidad Iberoamericana y es candidato a Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara. Sus áreas de interés son la teoría social, la metodología y las organizaciones de la sociedad civil.

Hugo Rangel Torrijo. Profesor investigador de Universidad de Guadalajara-CUCI. Estudió las maestrías de Cultura y Valores en Educación en la Universidad McGill y de sociología en la Universidad de Montreal, en donde concluyó un Ph. D en educación. Ha realizado estudios relativos a la diversidad y las identidades colectivas. Asimismo hizo estudios sobre políticas educativas y la educación en prisiones. Ha impartido cátedras en la Universidad de Quebec en Montreal, en donde realizó una estancia posdoctoral.

Zeyda Rodríguez Morales. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Guadalajara y profesora investigadora en el Departamento de Estudios de la Comunicación Social en la misma casa de estudios. Autora de numerosos trabajos sobre el amor, la juventud y las relaciones de pareja desde una perspectiva sociológica y de la comunicación. Publicó los libros *Alfred Schutz: hacia la fundamentación de una sociología del mundo de la vida* (1993) y *Paradojas del amor romántico. Relaciones amorosas entre jóvenes*. México: Secretaría de Educación Pública/Instituto Mexicano de la Juventud, el cual obtuvo previamente un premio nacional.

Héctor Raúl Solís Gadea. Profesor investigador titular del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, de la Universidad de Guadalajara, donde principalmente imparte cursos de teoría social y política. Es doctor en Sociología por la New School for Social Research y miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Repensar a los teóricos de la sociedad
se terminó de imprimir en febrero de 2011
en los talleres de Editorial Pandora S. A. de C.V.
Caña 3657, La Nogalera,
Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 500 ejemplares.

Diseño:
Verónica Segovia González
Diagramación:
Juan Francisco Bojórquez
Corrección:
Amparo Ramírez Rivera